

Nuevos Chamanismos Nueva Era

ALHENA CAICEDO FERNÁNDEZ



Nuevos chamanismos Nueva Era



Alhena Caicedo Fernández¹

Universidad del Magdalena,² Colombia

alhenauta@yahoo.com

Recibido: 03 de octubre de 2009

Aceptado: 7 de noviembre de 2009

¹ Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, magister en antropología social y doctorante en antropología social y etnología de la EHESS. Este artículo se apoya en la investigación «Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia», tesis doctoral en desarrollo de la autora.

² Docente del programa de antropología.

Nuevos chamanismos Nueva Era

Resumen

En épocas recientes el consumo urbano de yajé en Colombia constituye un fenómeno en expansión que atrae a un variado público de clase media y alta en búsqueda de alternativas, terapéuticas, espirituales y lúdicas. Este fenómeno se puede inscribir en lo que varios investigadores han denominado neochamanismo o chamanismo occidental moderno. El presente artículo analiza como, en varias ciudades colombianas, el neochamanismo asociado al uso de yajé se identifica con discursos y prácticas ligadas a la industria cultural de la nueva era.

Palabras clave: neochamanismo, yajé, nueva era

New Shamanisms, New Era

Abstract

In recent times, the urban consumption of yajé in Columbia constitutes an expanding phenomenon that attracts a varied public of middle and upper class in search of therapeutic, spiritual and enlightening alternatives. This phenomenon can be classified in what several investigators have called neoshamanism or modern western shamanism. The present article analyzes how, in various Colombian cities, neoshamanism associated with the use of yajé identifies with discourses and practices related to the cultural industry of the New Era.

Keywords: Neoshamanism, yajé, New Era.

Novos xamanismos Nova Era

Resumo

Em tempos recentes, o consumo urbano de ayahuasca na Colômbia converteu-se em um fenômeno em crescimento que atrai um público diverso das classes médias e altas na busca como alternativa terapêutica, espiritual e lúdica. Este fenômeno pode-se incluir no que alguns pesquisadores têm chamado de neoxamanismo ou xamanismo ocidental moderno. O artigo analisa como, em várias cidades colombianas, o neoxamanismo associado ao uso da ayahuasca se identifica com discursos e práticas relacionadas à indústria cultural da Nova Era.

Palavras-chave: neoxamanismo, ayahuasca, Nova Era.

*Todo orden descansa sobre un desorden.
Toda cultura conjura la arbitrariedad de su propio orden.
El mundo [...] está plagado de ese gusto por comerse la mejor
parte de los otros.*

La escena yajecera

En varias ciudades colombianas y al menos desde hace unos quince años, el consumo ritual de yajé (ayahwasca) se ha diseminado extraordinariamente. El uso de este sicotrópico o enteógeno -como se le denomina actualmente-, propio de las prácticas chamánicas de los grupos indígenas del piedemonte amazónico en el suroccidente colombiano -Putumayo-Caquetá (Inga, Kamëntsá, Cofán y Siona) se ha extendido a sectores de la población urbana que hasta entonces no habían tenido contacto directo con prácticas de este tipo. Si bien el yajé y las tradiciones terapéuticas a él asociadas han estado presentes en ciudades como Bogotá desde hace al menos cuarenta años -como lo evidencian investigadores como Pinzón *et al.* (1991 y 1997)-, su uso se había concentrado en las clases populares de campesinos inmigrantes, escenario tradicional de hibridación y mestizaje de sistemas médicos y por donde circulan históricamente los flujos de intercambio entre curanderos mestizos y chamanes indígenas del suroccidente colombiano. Así podemos decir que aunque el yajé haya llegado a la ciudad desde hace tiempo, solo hasta hace poco empezó a ser referenciado por las elites y la clase media urbana.

El interés creciente de los sectores de elite por estas prácticas comienza a finales de la década de los ochenta. El efecto socio-político de la reforma constitucional de 1991, donde se reconoce la diversidad cultural de la nación, y la efervescencia con la que se vivió en esta época la emergencia de la cuestión étnica, de alguna manera incentivaron el interés de las elites por las producciones indígenas, en general -un caso paradigmático es Expoartesánias-. En este escenario, fueron justamente ciertos sectores de la elite culta (intelectuales, académicos y artistas) quienes primero se vieron atraídos por los rituales indígenas de la región del Putumayo en el piedemonte amazónico que utilizaban psicotrópicos fuertes (Weiskopf, 2002). Por medio de invitaciones a reconocidos curacas o taitas yajeceros, esta elite -muchos de ellos antropólogos, artistas y médicos- pusieron de moda las exclusivas ceremonias de yajé³ en la ciudad. Es así como

³ Al menos en Colombia todo el mundo recuerda las entrevistas realizadas por varios medios de comunicación sobre la relación de artistas destacados como Andrea Echeverri de los Aterciopelados con varios taitas del Putumayo, como lo muestra Carlos Uribe en recientes trabajos.

tradiciones que durante mucho tiempo estuvieron circunscritas a las representaciones sobre lo popular, y fueron consideradas como «supersticiones baratas», «brujería», «hechicería», adquirieron un valor inverso al ser retomadas por estos sectores. Con el paso del tiempo, esas ceremonias urbanas se hicieron cada vez más frecuentes a medida que aumentaba su demanda. Con la llegada del nuevo milenio, el consumo yajé entró en auge. Muchas personas de clase media comenzaron a interesarse también en estos rituales. Ya no solo los curacas y taitas más reconocidos y mediatizados viajaban periódicamente de la selva a las ciudades a repartir yajé sino que otros indígenas sobretodo de generaciones jóvenes y con más o menos experiencia y formación como *curacas* empezaron a realizar sus propias tomas.

Así, en menos de una década, el yajé conquista un espacio de visibilidad y legitimidad difícilmente alcanzado antes por otro producto de origen indígena, e inicia un nuevo ciclo como referencia clave de los procesos de patrimonialización de las medicinas tradicionales indígenas alimentado en buena medida por los medios de comunicación y la farándula nacional (Uribe, 2002).

En la actualidad, las conocidas «toma de yajé» son encuentros privados donde se llevan a cabo ceremonias de consumo ritual del psicotrópico. La convocatoria, abierta a cualquier persona interesada en la experiencia, funciona a través del rumor. Desde dentro, la ceremonia, siempre a cargo de un especialista, es comúnmente dirigida por un taita originario de la región del Putumayo⁴.

Pese a esto, el insospechado interés por el yajé y las prácticas terapéuticas a él asociadas ha hecho de su consumo ritual un escenario importante de las políticas culturales de varios grupos étnicos. Además de permitirles un cierto grado de visibilidad en ámbitos hasta entonces desconocidos, también les ha ampliado a las autoridades locales las posibilidades de gestión y captación de recursos de cooperación internacional. Este es el caso de la Fundación Zio-a'i, de la mesa permanente del pueblo kofán, institución de apoyo creada específicamente para la canalización de recursos de cooperación; la UMIYAC, Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de la Amazonia Colombiana, institución creada y auspiciada por ACT y la ASMIC Asociación de Médicos Indígenas Cofanes.

La visibilización y el éxito de las tomas amplía su oferta. De las pequeñas y exclusivas tomas de mediados de los noventa que no contaban con más de veinte participantes y donde el aporte financiero era voluntario, se pasó a ceremonias masivas que reúnen a un centenar de seguidores cada uno de los cuales paga por su participación. Igualmente, ya no solo se ofrecen las tomas guiadas por algún «taita del putumayo», también

⁴ Territorio de los grupos que tradicionalmente usan el yajé y que pertenece a la Amazonia colombiana.

hay seminarios, conferencias, talleres, publicaciones y fundaciones encargadas de hacer de las ceremonias de yajé una «experiencia integral». En este sentido, la evolución del fenómeno en el tiempo demuestra además la aparición de un sector de intermediarios que se mueven en la interfase entre la población interesada en estas prácticas y las comunidades indígenas.

Este proceso de mercantilización de las tomas de yajé muestra ya consecuencias importantes. El éxito económico de estas prácticas ha hecho que muchos indígenas emigren a las ciudades a probar suerte como improvisados chamanes⁵. De la misma forma, las redes de intercambio chamánico que tradicionalmente han permitido la circulación del yajé desde la selva hacia las ciudades, se han visto saturadas por la demanda, provocando estacionariamente la escasez del producto. A eso hay que agregar las múltiples estrategias de quienes participan en la comercialización para hacer rendir el yajé que van desde mezclarlo con agua hasta añadirle arbitrariamente borrachero (*brugmansia*) en procura de un efecto más fuerte. Incluso asistimos hoy a la exportación de yajé hacia países como España, Bélgica y Holanda en condiciones poco claras y bastante riesgosas desde el punto de vista legal, sobre todo teniendo en cuenta los múltiples intentos de patentar el bejuco del yajé (*banisteriopsis*) que se han dado por parte de intereses privados⁶.

Neochamanismo y yajeceros

La expansión del consumo ritual de yajé en los últimos años y su evolución hasta hoy hace evidente un cambio de percepción de las tradiciones y prácticas indígenas a la vez que abre el interrogante de ¿qué tipo de representaciones construyen los nuevos seguidores del yajé sobre estas tradiciones? Hay quienes asisten a las tomas por problemas de salud, quienes lo hacen como un tipo de ejercicio espiritual, quienes asisten por gusto al placer sicodélico, quienes se dejan guiar por la moda o la curiosidad, entre otros. Las motivaciones que llevan hacia el yajé no son de un solo tipo, pero creo que podemos destacar para el análisis el papel sin duda central de las representaciones del mundo indígena y sus chamanes que inspiran las concepciones sobre salud y bienestar elaboradas por muchos de los seguidores del chamanismo yajecero.

El yajé se considera una medicina, de hecho se le conoce como *el remedio*. Para las comunidades que lo utilizan tradicionalmente, a través de su consumo se revelan las causas fundamentales de la enfermedad

⁵ Esto es especialmente sensible si tenemos en cuenta que los lugares de origen de buena parte de estos indígenas son regiones del país aisladas por el conflicto armado y totalmente desatendidas por el Estado.

⁶ Referencia a los casos de patente ver Weiskopf (2000).

—en sus múltiples dimensiones—, y de esta manera se descifra la cura. El papel del especialista está en la decodificación de estos códigos de orden cultural. Y el componente terapéutico de las prácticas chamánicas radica justamente allí. En este sentido, el núcleo del problema está en la concepción de enfermedad que sustenta a la concepción de curación y en el papel del especialista como mediador entre ambas (Fericgla, 2000).

La apropiación de prácticas y creencias originarias de pueblos indígenas desaparecidos o no, ritualizadas y resemantizadas a la luz de un ideal espiritual occidental ha sido descrita por varios investigadores en diferentes partes del globo (Hamayon, 2003; Perrin, 1995 y Vazeilles, 2003). El neochamanismo o chamanismo occidental moderno es un concepto nuevo que da cuenta de los intentos de teorización alrededor de este fenómeno en cuyo centro gravita la fascinación por la figura del chamán indígena. La mirada histórica sobre el chamanismo se irriga del temor y la fascinación que provoca en occidente el exotismo de sus manifestaciones. Como tal, el concepto de chamanismo en su artificialidad —como categoría es una invención antropológica— habla más del enraizamiento cultural de la disciplina antropológica que de las realidades que ésta pretende estudiar (Hamayon, 2003). En últimas, el chamán se ha construido como el fetiche occidental que sustenta el exotismo del mundo indígena, hoy paradigma de sabiduría y ejemplar modelo del desarrollo sostenible —siguiendo la idea planeada por Astrid Ulloa en su libro sobre la imagen del nativo ecológico. Desde allí, el brujo, el médico, el sacerdote, el mago, revive para convertirse en la inefable alteridad radical *que cura* (2007).

Para la mayoría de personas ciudadinas seguidoras del chamanismo yajecero el sentido de estos rituales está en su componente terapéutico. De hecho solo se retiene este aspecto de la práctica chamánica. Sin embargo, más allá, un común denominador de las motivaciones es la intención de *curar* un particular estado de *enfermedad* actual inherente a la humanidad como género (James y Jiménez, 2004). La enfermedad se concibe como un estado de emergencia generalizado que se hace evidente entre otras en el deterioro ambiental, en los paradigmas capitalistas de la acumulación y el prestigio, en la guerra y la intolerancia y en la angustia existencial frente a la incertidumbre. No es de extrañar que en la actualidad presenciemos una verdadera obsesión por las terapias. En este marco, las creencias y prácticas de las tradiciones indígenas son representadas como una alternativa de *curación*, como un nuevo paradigma a seguir desde donde se proclama la restitución de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, la vuelta a las raíces, la tolerancia en la diferencia y la armonía con el entorno. Así, el consumo ritual de yajé se convierte no solo en un referente del mundo indígena sino en una forma metonímica de este último. En esa misma dirección, las representaciones sobre lo indígena se empiezan a

considerar como un referente alternativo de bienestar llegando incluso a convertirse en una metonimia del ideal de bienestar alternativo para el mundo moderno (2007). Es en este sentido que podemos afirmar que estas tradiciones son retomadas y resemantizadas desde una particular forma de representar lo indígena, propia de Occidente.

La escena yajecera muestra bien estas elaboraciones representacionales aunque también expone las complejidades del fenómeno. La revitalización de prácticas chamánicas en contextos no tradicionales se inserta en un doble proceso de urbanización y elitización cuyo resultado más evidente es, hoy en día, la simplificación y estandarización de los rituales a favor de la ampliación de la oferta en el mercado.

Sin desconocer la heterogeneidad del escenario yajecero urbano en Colombia, vemos cómo muchos de los espacios donde hoy en día se consume ritualmente el yajé han ido desplazando poco a poco la presencia de especialistas indígenas. Los tratamientos que el taita seguía rigurosamente para ciertas enfermedades hasta hace unos años hoy equivale al cumplimiento de asistencia a los talleres y conferencias. Las prácticas de limpieza personal que realizan los taitas en el marco de las tomas poco a poco han dado paso a la experiencia libre de los asistentes. La función del taita se diluye frente a la importancia que se le atribuye al yajé como el verdadero y único agente de curación.

Pero ¿cómo es que un movimiento que se centra en la fascinación por el chamán indígena a la vez prescinde de él?

A pesar de que el lugar del especialista pareciera no cuestionarse (pocos están dispuestos a tomar yajé solos) –al contrario de muchas otras tendencias del neochamanismo a nivel mundial- en los escenarios del neochamanismo yajecero es clara la tendencia a enfatizar el componente performativo de la presencia del taita, sobre el componente discursivo que pueda llegar a tener. De hecho, a muchos taitas se les «recomienda» no hablar mucho durante las ceremonias y hay taitas que han preferido adaptar la terminología de su discurso a «referencias claras para la gente de la ciudad». En este marco, la aparición de una nueva modalidad de taitas yajeceros marca el punto de quiebre entre las dinámicas de reconfiguración urbanas del chamanismo yajecero y un nuevo momento donde no solo los especialistas indígenas ceden terreno sino donde las mismas ceremonias de yajé pierden centralidad frente a las expectativas de los seguidores urbanos del neochamanismo.

Neochamanismos en acción

Lejos del mundo académico que lo vio nacer como concepto, el chamanismo ha sido ampliamente resignificado desde muchos espacios y actores y en diferentes lugares y tiempos (Hamayon, 2003). Sin embargo,

la insospechada expansión del neochamanismo como corriente inspirada en la sublimación de las representaciones de lo indígena radica en la comprensión popularizada del chamanismo como una filosofía de vida o un paradigma enfocado a combatir la concepción occidental del mundo (Von Stuckrad, 2003) que aboga por la restitución de la dimensión sagrada de la naturaleza y de las dimensiones no racionales de la existencia a través de la recuperación de un orden ancestral.

Frente al malestar de la época y a la situación de crisis que experimenta el mundo moderno, el neochamanismo posiciona al chamán como fuente de alivio o salud. Pero el presupuesto último es devenir chamán por sí mismo o convertirse en el propio agente de curación. Para los entusiastas yajeceros, la toma es una limpieza en el sentido literal del término, donde a través del yajé, voluntariamente cada cual cura su propio malestar interior (Perrin, 1995). Por supuesto a estas alturas, el curaca está bien lejos. La figura del chamán solo se retoma como modelo y desaparece su papel como agente activo del proceso. Aprender a «chamanizar» equivale entonces a «encontrar el chaman que hay en mi interior», «descubrir mis potencialidades internas» y de esa manera «curar el malestar que me embarga». Pero solo yo como individuo puedo experimentar el proceso. Es en este sentido que la experiencia terapéutica se convierte también en una búsqueda de trascendencia que concibe la curación como forma de emancipación y que hace deslizar la dimensión terapéutica hacia una dimensión puramente espiritual e individual (Hamayon, 2003).

En este marco, el panorama se torna más complejo e interesante cuando constatamos que en los últimos diez años otros ritos y tradiciones son acogidos por varias tribus yajeceras urbanas en Colombia (2006). Varios escenarios donde habitualmente se llevan a cabo tomas de yajé han introducido otro tipo de ceremonias también de origen indígena en su programación de actividades. Hoy en día las tomas de yajé no están solas, hacen parte de encuentros ceremoniales mucho más amplios de rituales de distintas procedencias: *inipis* lakota y *temascales* otomís, danzas sagradas sufis, danzas de concheros, búsquedas de visión, tomas de *awacuya*, hongos y *yopo*, rituales de tabaco, meditación trascendental, mambeaderos, entre otros rituales de nuevo cuño. Estos encuentros tienen una gran acogida en ciudades como Bogotá, Cali, Pereira, Medellín y Pasto⁷. El encuentro de rituales de tan variado origen es revelador. ¿Cómo se conciben estos encuentros por parte de los seguidores de estas prácticas?

⁷ Entre otros escenarios está la maloca Nabi-nunhue en Chachagui, Nariño donde se realizan periódicamente encuentros multiculturales de este tipo. Otro caso puede ser la NFSI (Nación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan), disidencia de la Iglesia Nativa Americana mejor conocida como El Sendero Rojo o el Camino Rojo, que cuenta con varios grupos en Colombia y otros países latinoamericanos. La NFSI practica la mixtura ritual de diferentes técnicas chamánicas (temaxcal, peyote, tabaco, chanupás, ect.).

Si bien todas las prácticas y creencias que se convocan están enfocadas en la idea de *curación*, la conjunción de estos préstamos multiculturales responde a la idea de que existe un principio espiritual común compartido por todas estas tradiciones y que se sintetiza en la noción de *chamanismo*. Tras las tomas de yajé, la cabaña de vapor o las danzas sufis existiría un sentido último que, según los seguidores de estas tendencias lleva a experimentar la condensación de algo que se concibe como una *unidad fundamental*.

Puedo consumir yajé al interior de un inipi, o practicar danzas sufis como preparación a una toma de sanpedro porque a pesar de la diferencia de tradiciones, todas son «fuerzas complementarias» que revelan el mismo principio fundamental de «unidad en la diversidad». Es desde esta perspectiva que para los seguidores de esas prácticas, los rituales se convierten en una manera de experimentar la «diversidad del mundo» desde la individualidad de la persona. Así, la finalidad de estas prácticas estaría en reunir una multiplicidad de formas en que podemos reconocer esa «unidad fundamental» de base que todos compartimos. Indígenas, blancos, mestizos urbanos, campesinos, las puertas están abiertas para todos ya que todos están en capacidad de reconocer ese principio básico de «unidad».

Así, la búsqueda de esa unidad primordial presente más allá de cualquier diferencia cultural sustenta la idea de la existencia de una *espiritualidad general*, compartida por todos que se experimenta de manera individual a través del proceso ritual. Esta idea se asocia a lo que varios especialistas de estos temas han catalogado, no sin polémica, los Estados Modificados de Conciencia (EMC) (Harner, 1993) o estados de conciencia chamánica (James y Jiménez, 2004) De esta forma, lo ritual gana relevancia como experiencia interior donde se hace posible la unidad de elementos multiculturales, a la vez que prefigura, por esta vía, la finalidad de alcanzar a través de ese estado de espiritualidad un bienestar ideal.

Siguiendo esta lógica, la evolución a este nuevo estado de comunión universal más allá de cualquier diferencia de orden social, cultural o religioso solo será posible a través de un trabajo individual conseguido a través de la experiencia directa, y cuya finalidad es la transformación de la propia conciencia. En un sentido más estricto, la evolución espiritual se apoya en una visión del mundo y del ser humano que encuentra en la transformación de las conciencias individuales la solución al estado de crisis de mundo moderno. Es este justamente el principio constitutivo del movimiento trasnacional denominado nueva-era (Champion, 1994; Vazeilles, 2003; Von Stuckrad, 2003).

La Nueva-era

Como fenómeno discursivo, la nueva-era se deriva del movimiento contracultural que surge a partir de mayo del 68 en Europa. El ideal de transformar el mundo a partir de la transformación de la propia conciencia es el principio fundacional de esta propuesta y el eje desde donde se irán articulando, con el paso del tiempo, diversos discursos y prácticas cuyo punto en común será reconocerse como propuestas alternativas al modelo dominante.

A pesar de la importancia que se le da recurrentemente a la genealogía de la nueva-era desde la producción de unos cuantos autores, estamos lejos de un movimiento homogéneo e institucionalizado. La nueva-era es por principio una corriente heterogénea en sus manifestaciones y semánticas. Se caracteriza por ser una ideología occidental crítica que se expresa en términos de un esoterismo secularizado (Hanegraaff, 2001); y, como producto del proceso de globalización, constituye una comunidad de sentido de orden transnacional con implicaciones religiosas y aspiraciones globales. La nueva-era se funda en la combinación de elementos de diferentes culturas, cuya intención es crear una nueva forma de ver, comprender y actuar en un mundo globalizado (Frisk, 2001).

Vivimos una época en que la heterogeneidad del mundo produce inseguridad ontológica, la diversidad aturde y las contradicciones pululan mientras los hechos críticos son fehacientes: deterioro ambiental, «choque de civilizaciones», inseguridad, desigualdad social, guerra y violencia, avaricia y poder. Todo parece estar fragmentado, ser discontinuo y ambivalente, el mundo está en crisis, está *enfermo* por eso hay que hacer algo para *curarlo*. Ante lo evidente, la apuesta de la nueva-era se encamina a la restitución de un sentido último de humanidad compartido por todos, una unidad de base para el equilibrio armónico del universo. Como ya se señaló, dicha unidad, desde la nueva-era solo es posible a través de una transformación individual que garantice la disposición espiritual de reconstituir los fragmentos en una unidad. Y, desde allí, iniciar el proceso de curación mediante la emergencia de una espiritualidad global. Hacer de cada individuo y su conciencia la única vía de contrarrestar la fragmentación y el caos supone, desde esta lógica, un ejercicio de «libertad», donde cualquier individuo puede escoger su propio camino de salvación. Este sentido, la diversidad cultural se convierte en una «experiencia» accesible solo al individuo y reducida a la cuestión de escoger una modalidad individual para experimentarla.

Volvamos a nuestro caso. La reciente proliferación de espacios rituales multiculturales donde participan buena parte de los círculos yajeceros urbanos nos muestra como se ha constituido una tendencia a resignificar dichos encuentros alrededor de un sentido último de

carácter espiritual restándole importancia a la particularidad de los rituales y sus respectivos especialistas. En estos escenarios, y bajo esta lógica, un factor importante va a ser la aparición de nuevos líderes espirituales conocedores del conjunto de prácticas rituales y, por lo general, especializados en alguna(s) de ellas: se trata de especialistas tanto indígenas como no indígenas -insistimos en que esto no es un problema de filiación étnica-, que se auto reconocen como *chamanes*. Sus discursos y prácticas se dirigen exclusivamente a la población urbana, y su propósito expresamente es servir de guía en el camino hacia un saber «común» de orden «ancestral».

Estos nuevos taitas yajeceros han sido iniciados por curacas indios con más o menos experiencia y reconocimiento. Pese a la heterogeneidad de sus manifestaciones, los nuevos taitas se autorreconocen ante todo como intermediarios, puentes entre culturas, traductores con la capacidad de direccionar las experiencias individuales de los asistentes hacia el fin de construir una nueva *espiritualidad común*. Estas figuras de carácter intersticial son especialistas en el proceso de simplificación, estandarización y resemantización de las distintas prácticas terapéuticas en escena.

Sus múltiples facetas contrastan con aquellos especialistas de una sola tradición. En efecto, los espacios rituales multiculturales del neochamanismo en Colombia suelen reunir no solo a seguidores urbanos sino también a representantes y especialistas de las tradiciones en cuestión. Muchos taitas indígenas reconocidos participan regularmente y se inscriben como allegados a estas comunidades, donde son figuras sumamente respetadas. Se han hecho recientemente encuentros donde, bajo la coordinación de un chamán mestizo, están invitados curacas del putumayo, mamos kogui, chamanes lakotas y médicos sikuani. Esta dimensión del fenómeno es tal vez una de las más interesantes a analizar, sobre todo porque interpela el carácter localizado de tradiciones y prácticas culturales a partir de un fenómeno novedoso. Sin embargo este eje del análisis hace parte de otro trabajo y no profundizaré aquí en él.

Ahora bien, algo que sí quisiera rescatar a ese respecto es el valor performativo de la presencia de estos especialistas indígenas (mamos, taitas, etc.). Aunque por lo general no participan de rituales desconocidos tiene un estatus especial frente al público: ellos, como «auténticos chamanes» hacen legítimo el encuentro multicultural. El camino del *chamanismo* se abre a todo mundo, toda la diversidad está invitada a participar de la *espiritualidad global*. «El chamanismo deja ser visto como una vía espiritual reservada a las culturas chamánicas clásicas...podrá ser considerado como accesible a todo el mundo» nos recuerda Kocku Von Stuckrad (2003:284).

Global-ismo y mercado

Actualmente, las coincidencias cada vez más fuertes entre experiencias localizadas y discursos transnacionales del chamanismo nueva-era denotan una tendencia fuerte de homogenización del fenómeno. La incidencia de los discursos de la nueva-era, sus mecanismos de circulación y sus lógicas de penetración tiene diferentes grados de adaptación y distintos niveles de asimilación en los contextos locales. Sin embargo, antes de aproximarnos a esta dimensión creo necesario mencionar al menos dos factores importantes a tener en cuenta para comprender el contexto actual de expansión de este tipo de neochamanismos. De un lado, las lógicas de funcionamiento del mercado nueva-era y, de otro lado, la emergencia del globalismo como producto cultural y dispositivo hegemónico.

Vivimos una época en que el mercado pone al alcance de los consumidores un sinnúmero de objetos, prácticas y creencias de diversa procedencia que compiten entre sí por posicionarse frente a la demanda de estilos de vida establecidos por el sistema capitalista. El «mercado mundial de creencias» al que hace referencia Fericgla (2000) está repleto de este tipo de elementos desterritorializados a los que se ha aislado de toda relación con el contexto geográfico, social y cultural originario. En esta vía, los consumidores son libres de elegir y recombinar lo simbólico de otras culturas. Por eso hoy no nos extraña que compartan la misma vitrina de una tienda: un banco ceremonial bantú, un cd de *icaros shuar*, un tarot, el *popol vuh*, yoga para dummies, un *poporo kogui* y el recetario vegetariano. Los saberes cosmológicos de otros pueblos, muchos de ellos vigentes en sus contextos, son convertidos en mercancías del mercado esotérico. La mercantilización del Otro y el consumo de la diferencia, son uno de los efectos más complejos de los sofisticados dispositivos de autoreproducción del capitalismo. Desde esta perspectiva y tal como lo sugieren Pinzón *et al.* (1997 y 2005), aunque en el mundo actual todas las cosmologías han sufrido de alguna manera procesos de hibridación, de lo que estamos hablando aquí es de los procesos mediante los cuales el capitalismo logra transformar una cosmología en un saber-mercancía.

Desde otro ángulo pero en el mismo contexto, si entendemos el proceso de globalización/mundialización desde una perspectiva amplia e histórica, la producción de un horizonte de sentido para aprehender el mundo global constituye uno de los trabajos culturales mejor elaborados por el Occidente –se le ha llamado: civilización, progreso, modernidad, desarrollo, etc. En esta dirección, la concepción de un «sistema global» y una única «sociedad-mundo» solo puede ser considerada como construcción teórica y social o como un producto cultural fundado en un *monistic pathos* –parafraseando a Wouter Hanegraaf (2001: 152). Como afirma Karen Goldschmidt (2001) a propósito de su trabajo

sobre nuevas espiritualidades, *bussiness strategies* y *management ideology*, el global-ismo se afirma como una posición ideológica y cosmológica propia del mundo capitalista, que hace de lo global un ícono de creencia donde se articulan las nociones de individualidad, identidad planetaria y felicidad (bienestar) alrededor de la idea de una existencia y conciencia globales.

En esa vía, los diferentes usos sociales que desde distintos actores se le dan al concepto de chamanismo y especialmente su resignificación en clave nueva-era, demuestra cómo estos discursos, en su pretensión de mostrarse como estilos de vida alternativos, críticos y en contraposición a aquellos propuestos por el régimen racional capitalista dominante, al contrario, revelan ser un efecto directo de éste régimen y de sus refinadas estrategias de reproducción.

Es en este sentido que los neochamanismos encuentran parte de su fundamento discursivo en formas de etnocentrismo profundamente arraigadas en las representaciones occidentales sobre la alteridad. Este kript-etnocentrismo –para utilizar otro concepto de Hannegraf (2001)- no solo se relaciona con la engañosa presentación de la nueva-era como modelo contra-cultural. Más allá y como se ha sugerido desde otros lados, la fascinación por la figura del chamán que inaugura el neochamanismo está asentada sobre un uso del concepto de chamanismo al cual no ha escapado ni la academia en general, ni la antropología en particular. Dicha concepción se apoya en ciertas imágenes paradigmáticas que Occidente ha construido a lo largo de la historia sobre los pobladores originarios de América (a través de la evangelización, la modernización y la antropología). En este sentido, por ejemplo, nociones reiteradamente asociadas al imaginario sobre los indios americanos como la «ancestralidad», la «sabiduría no racionalista» y la relación armónica con la naturaleza, están profundamente impregnadas de los imaginarios coloniales del «buen salvaje» como lo demuestra Astrid Ulloa (2003). Estas representaciones homogenizantes, románticas y esencializantes sobre el ser y el mundo indígena han sido posibles gracias al consenso hegemónico que atraviesa de manera particular el campo de relaciones interétnicas construidas por indios y no indios a lo largo de la historia.

Siguiendo la idea de Fernando Coronil, la otrerización de lo indio hace que se presenten «como atributos internos y separados de entidades cerradas lo que en realidad son productos históricos de pueblos conectados» (Ramos 2005:372). En ese sentido se consideran las diferencias culturales como autónomas y contingentes en lugar de históricas y desiguales. Ese occidentalismo de base que, como afirma Coronil, tiene el poder de mostrar cierto ángulo de las relaciones

asimétricas entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, también tiene el poder de ocultar la génesis de esa desigualdad, la historia de las relaciones interétnicas que la han hecho posible.

En este sentido, la incidencia de la nueva-era en los círculos sociales que asisten a los espacios neochamánicos en Colombia también demuestra cómo se adoptan ciertas representaciones y valores que juxtaponen un ideal universalista fundado en diversidades inconmensurables a los diseños interétnicos que han caracterizado la relación entre indios y no indios en Colombia. Uno se pregunta ¿hay algún interés en la cosmovisión que orienta estos rituales? ¿Hay algo más que una transacción en un solo sentido? Los encuentros neochamánicos en su intención de ser un *collage* multicultural deslocalizan el papel de los especialistas y les rearmen un nuevo papel, el lugar del neochamán como instancia integradora de las experiencias individuales de los asistentes. El discurso nueva-era reafirma la libertad de elección de las vías para alcanzar la experiencia transformadora de la conciencia, resignificando y estandarizando cada uno de los rituales como alternativas para la experiencias terapéutica individual. Cada conciencia individual, libre y sin reservas está convidada al reencuentro global de la espiritualidad.

Individualismo (experiencia individual), libertad (libre elección), y democracia (diversidad). Los discursos nueva-era que inspiran a estos neochamanismos y que los atrae hacia su propio centro, a su vez revelan una base discursiva que, siguiendo a Liselotte Frisk (2001), pone en evidencia la difusión de valores pretendidamente universales y formalmente occidentales. Frisk y otros autores van más lejos y afirman que dichos valores hacen evidente la no neutralidad del proceso de globalización cultural, revelando la estructura de poder subyacente, que lo concreta como occidentalización y más allá, como un radical proceso de norteamericanización. Individualismo, libertad, y democracia que además garantizan la producción y reproducción de éticas y estéticas de existencia construidas desde estos valores. Visto desde esta perspectiva podemos asumir junto con Hanegraaff que la nueva-era es esencialmente una forma de imperialismo espiritual (2001:23).

Aunque la nueva-era sea entendida como la búsqueda de una unidad en la diversidad y como una mixtura de elementos culturales diferentes, justamente el punto de quiebre radica en que hay elementos culturales y mixturas particulares que aquí no tienen cabida. A diferencia de las representaciones sobre las cosmologías nativas americanas o aquellas de los aborígenes australianos, las representaciones sobre las cosmologías asociadas a poblaciones negras o musulmanas, por ejemplo, no son vistos desde la nueva-era como fuentes apropiadas de «sabiduría» como dice Hacket (Hanegraaff, 2001, y Frisk, 2001). En este sentido, tanto la delimitación del universo de lo posible (quiénes

se incluyen y quiénes son excluidos de esta pretendida democracia espiritual) y el carácter predominantemente anglófono y blanco de estos discursos solo son algunas de las cuestiones que evidencian la dirección de los flujos culturales en la globalización.

Así, retomando a Gupta y Ferguson (2008: 251) «el peligro aquí consiste en la tentación de utilizar ejemplos dispersos de los flujos culturales que gotean desde la “periferia” hacia los centros más importantes de la industria cultural como pretexto para descartar el “metarelato” del capitalismo (especialmente el relato “totalizador” del capitalismo tardío) y así evadir las poderosas implicaciones políticas que vienen asociadas con la hegemonía global de Occidente» (Gupta y Ferguson , 2008: 251). En últimas, el hecho de que muchas culturas no occidentales se relacionen con la nueva-era e incluso, incidan en ella, no cambia el sentido ni la dirección del flujo cultural del poder.

Reflexiones finales

En Colombia al igual que en otros escenarios, la revitalización y resignificación de chamanismos en nuevos contextos, ha dado lugar a reconfiguraciones novedosas que adoptan diferentes énfasis: hay nuevos chamanismos yajeceros articulados con diversas formas de catolicismo; nuevas corrientes que se aferran al carácter tradicional indígena; otros que mantienen intactas sus funciones y estrategias de control del poder mágico y la curación dentro de las culturas populares; y hay una corriente cada vez más afin a la ideología transnacional de la nueva-era. Esa afinidad es producto de un proceso de elitización y urbanización intensos, aunado a la creciente influencia de los medios de comunicación como internet y a las nuevas estrategias de mercado de las industrias culturales que sacralizan el bienestar individual. Su incidencia se manifiesta en las motivaciones del público urbano, en la simplificación y estandarización de las prácticas rituales; en el desplazamiento y consecuente desaparición del papel del yajecero como especialista de un código cultural de salud y enfermedad particular, y en la consecuente homogenización del sentido de estas prácticas y creencias. Desde esta perspectiva, este fenómeno nos sugiere la existencia actual de un fenómeno de imperialismo espiritual ligado a la consolidación de una hegemonía cultural.

Lejos de querer afirmar que el emergente movimiento neochamánico en Colombia es solo otra producción desterritorializada del chamanismo de consumo, considero que estos espacios representan un interesante campo de análisis de las representaciones de la diferencia y de las relaciones de poder. Si bien podemos afirmar que, como práctica el neochamanismo tiene cada vez una mayor cercanía discursiva con la nueva-era, la realidad local y los contextos en los que se dan estos

encuentros neochamanicos no son homogéneos. La heterogeneidad de visiones-mundo que allí convergen intercepta cualquier conclusión reduccionista a este respecto señalando los intersticios invisibilizados donde se articulan formas de representación de la alteridad que se construyen en otras direcciones –desde las historias locales hacia los modelos globales siguiendo la idea de Mignolo (2000), desde las relaciones cotidianas hacia las jerarquías rituales.

Creemos en la necesidad de hacer visible cuál es el orden geopolítico actual de las espiritualidades. La pregunta no es por el universalismo sino por los criterios epistémicos que lo piensan, y políticos que lo convierten en práctica. Por lo tanto no se trata de encasillar estas manifestaciones actuales del neochamanismo como estrategias simples de un expansionismo ineluctable, sino más bien de comprender la complejidad de las relaciones de poder desde donde se han construido las representaciones de la sociedad nacional sobre los pueblos indígenas y los particulares diseños interétnicos que se elaboran en ese campo. Diseños que, por supuesto, se actualizan constantemente sobre las múltiples ficciones que hacen posibles esa misma interetnicidad.

Mientras la nueva-era se revela en su funcionamiento, estrategia y alcance a través de formas de representar la diferencia (en este caso, la de los chamanes indios y su consecuente articulación con el exotismo de sus rituales), la misma práctica hace que se esté continuamente modificando los sentidos de estos encuentros. ¿Por qué asisten estos chamanes a estos encuentros?, ¿qué otras motivaciones están convocando al público? ¿Por qué hay escenarios donde se defiende y mantiene el lugar del *curaca* o *taita* y del yajé? Sin duda, el análisis se debe complementar desde una perspectiva contextual a través del análisis de los diversos registros locales activos tanto en los especialistas como en público –registro que se inscriben en el cuerpo, la comunicación y la memoria, que entran en choque con estas apuestas⁸, desde nuevas y disimiles formas de darle sentido a este tipo de encuentros multiculturales.

Bibliografía

Champion, Françoise. 1994. «La nébuleuse mystique-ésotérique: une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique» en *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme*. Vol 1. J.B. Martin (comp.). Pp: 315-326. Lyon: Presses universitaires de Lyon y CREA.

⁸ Como lo proponen Pinzón *et al.*, (2003) en su autoetnografía por el poder mágico y la curación, el análisis local del uso de técnicas chamánicas exige en este sentido la inmersión en las construcciones histórico-culturales de los cuerpos y sus registros de conocimiento. Si bien aquí sólo podemos enunciarla, esta dimensión resulta fundamental a la hora de comprender tanto los espacios de confrontación por el sentido y la pluralidad de registros que construyen las subjetividades populares, como para interrogar los agenciamientos biopolíticos que atraviesan los cuerpos.

Fericgla, Joseph M. 2000. *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis al internet*. Barcelona: Editorial Kairós.

Frisk, Liselotte. 2001. "Globalization or Westernization? New Age as a contemporary Transnational Culture" en Mickael Rothstein (ed.) *New Age, Religion and Globalization*. Pp. 31-41. Aarhus University Press.

Goldschmidt, Karen. 2001. " 'Going global for the inside out': Spiritual globalism in the workplace" en Mickael Rothstein (ed.) *New Age, Religion and Globalization*. Pp. 150-172. Aarhus University Press.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. «Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia». *Antípoda* (7): 233-256

Hamayon, Roberte. 2003. «Introduction a *Chamanismes*. Réalités autochtones, réinventions occidentales» en *Revue Diogenes – Chamanismes*. Pp. 7-54. Paris: Presses Universitaires Francaises.

Hanagraaff, Wouter J. 2001. «Prospects for the Globalization of New Age : Spiritual Imperialism vs. Cultural Diversity» en Mickael Rothstein (ed.) *New Age, Religion and Globalization*. Pp. 15-30. Aarhus University Press.

Harner, Michael. 1993. *La senda del chamán*. Editorial Planeta: México.

James, Ariel José y David Andrés Jiménez. 2004. *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: ICANH.

Jilek, Wolfgang G. 2003. «La methamorphose du chamane dans la perception occidentale» en *Revue Diogenes – Chamanismes*. Pp. 209-237. Presses Universitaires Francaises : Paris.

Mignolo, Walter. 2003. *Diseños Globales, historias locales*. Akal: Madrid.

Mora, Pablo. 2007. «De caníbales, peregrinos y otras historias. Sobre arte y etnografía visual» en *Arte y Etnografía: de artistas, textos, contextos, mapeos y paseantes*. (Varios autores) Universidad Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB: Bogotá

Perrin, Michel. *Le Chamanisme*. Que sais-je? Puf: Paris

Pinzón, Carlos; Rosa Suárez y Gloria Garay. 2003. *Antropología de la salud. Itinerario autoetnográfico por el poder mágico y la curación*. Bogotá: Instituto de Salud Pública – Facultad de Medicina: Universidad Nacional de Colombia.

Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2005. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Pinzón, Carlos y Gloria Garay. 1997. *Violencia, Cuerpo y Persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Equipo de Cultura y Salud-ECSA: Bogotá

Pinzón, Carlos y Rosa Suárez. 1991. «Los cuerpos y los poderes de las historias. Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia» en *Otra América en construcción*. 46° Congreso Internacional de Americanistas. Memorias del simposio Identidad cultural, medicina tradicional y religiones populares. Pp. 136-184. Universidad de Ámsterdam 1988. ICAN: Bogotá.

- Porras Carrillo, Eugeni. 2004. «Consideraciones sobre neochamanismo», en *Diario de campo, Boletín interno de los investigadores del área de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Octubre 4 de 2004, www.antropologia.inah.gov.mx/pdf/pdf_diario/oct_04/diario_octubre_04.pdf
- Ramos, Alcida Rita. 2005. «Pulp fictions del indigenismo» en *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. A. Grimson, G. Lins y P. Seman. (comps.) Pp. 357-390. Prometeo Libros: Buenos Aires.
- Stuckrad, Koku Von. 2003. «Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnell » en *Revue Diogène – Chamanismes*. Pp. 281-301. Paris: Presses Universitaires Francaises.
- Taussig, Michael. 2002 (1987). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH, Colciencias.
- Uribe, Carlos Alberto. 2002. *El yajé como sistema emergente: Discusiones y controversias*. Documentos Ceso N°33. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá
- Vazeilles, Danièle. 2003. «Chamanisme, Néo-chamanisme et New Age» en *Revue Diogène – Chamanismes*. Pp. 239-280. Presses Universitaires Francaises: Paris.
- Vazeilles, Danièle. 1991. *Les Chamanes*. Editor le Cerf. Bref: Paris
- Weiskopf Jimmy. 2002. *Yagé. El nuevo purgatorio*. Villegas Editores: Bogotá