



El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay

Ismael Apud *

Resumen

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar, en primer lugar, cómo surgen las prácticas neochamánicas. Veremos cómo la misma formulación académica del fenómeno chamánico incide en el surgimiento del neochamanismo, cómo su emergencia histórica se relaciona con los movimientos contraculturales de los sesenta, y luego con otros movimientos vinculados con la *New Age* y la posmodernidad. Posteriormente abordaremos el fenómeno en Uruguay, realizando una breve descripción de uno de los grupos identificados: el centro de terapias alternativas *Ayariri*, inscripto en la tradición vegetalista amazónica.

Palabras clave: Chamanismo; Neochamanismo; Uruguay; Religión; Espiritualidad

* Magister en Metodología de la Investigación Científica (Universidad Nacional de Lanús, Argentina). Licenciado en Psicología. Licenciado en Ciencias Antropológicas (Universidad de la República, Uruguay). Docente Facultad de Psicología, Instituto Fundamentos y Métodos en Psicología, Programa de Cognición y Programa Metodología de la Investigación, Universidad de la República. Correo electrónico: ismaelapud@psico.edu.uy. Fecha de recepción: diciembre de 2012. Fecha de aprobación: octubre de 2013.

THE PHANTASMATIC INDIAN IS RECRUITED IN THE CITY. NEOSHAMANISM, ITS ORIGINS AND ITS ARRIVAL IN URUGUAY

Abstract

In this paper we will analyze in first place how neoshamanic practices arise. We will see how the academic formulation of shamanic phenomena affects the emergency of neo-shamanism, and how their historical emergence is related to the counter-cultural movements of the sixties, and later with other movements related to New Age and Post-modernity. Last we will address the phenomenon in Uruguay, giving a short description of one of the groups identified the center of alternative therapies Ayariri, related to the Amazon *vegetalista* tradition.

Key Words: Shamanism; Neoshamanism; Uruguay; Religion; Spirituality

O FANTASMA INDIANO É RECRUTADO NA CIDADE. NEOXAMANISMO, SUAS ORIGENS E SUA CHEGADA NO URUGUAI

Resumo

Neste artigo analisamos primeiro o surgimento das práticas neoxamanicas. Vamos ver como a mesma formulação acadêmica do fenômeno xamânico afeta o aparecimento de neoxamanismo, e como seu surgimento histórico é relacionado os movimentos contraculturais dos sessenta, assim com outros movimentos relacionados à *New Age* e o pós-modernismo. Depois vamos ver o fenômeno no Uruguai, com uma breve descrição do um dos dos grupos identificados com tradições diferentes: o centro do terapias alternativas Ayariri, inscrito na tradição *vegetalista* Amazônia.

Palavras-chave: Xamanismo; Neoxamanismo; Uruguay; Religião; Espiritualidade

INTRODUCCIÓN

Pues en esas sesiones curativas nocturnas, con lo que yo tenía que manejar era con el poder de la imagen mental para alterar el curso del infortunio. Ahora quiero historizar ese conjunto de imágenes, con su juego de ángeles y de oro sacro, con su montaje y su desenfreno, con su posible ubicación en una gigantesca y, aunque suene extraño, curativa narración de conquista colonial, redención cristiana y política: el objeto de esta narración apuntaba a señalar la manera en que el indio, el (fantasmal) objeto de indagación, es reclutado para servir de objeto curativo.

Michael Taussig (1992: 21)

Hace tres décadas, en su trabajo de campo en el Putumayo colombiano, el antropólogo Michael Taussig analizaba cómo el chamanismo indígena era “reclutado” por occidente, encontrando un nuevo nicho para su oficio y prácticas extáticas. El chamán se transformaba así en un curador de nuestros padeceres, readaptando sus prácticas a una nueva demanda, enmarcada en un contexto postcolonial y ciudadano. Este proceso de resemantización y readaptación performativa implicó una historia de décadas, donde intervinieron y se conjugaron discursos académicos, prácticas psicoterapéuticas, aventuras de viajeros, experiencias etnográficas, movimientos sociales y “contraculturales”, nuevos movimientos religiosos y nuevas formas de religiosidad y de espiritualidad. En esta conjunción surge el neochamanismo, avatar cultural híbrido, producto del encuentro entre las tradiciones indígenas y una mirada occidental desencantada en la búsqueda romántica de su naturaleza “ancestral”, de sus raíces.

En el siguiente trabajo, analizaremos en primer lugar la emergencia histórica del neochamanismo, en tanto práctica religioso/espiritual de un occidente posmoderno ávido de un reencantamiento del mundo a través de saberes alternativos al modelo racionalista emancipatorio. Luego de este trayecto, abordaremos el caso específico de Uruguay, describiendo la aparición de uno de los grupos identificados. La investigación se desarrolló entre los años 2011-2012, utilizando una metodología etnográfica que denominaremos “multitécnica”, en tanto no implicó solamente la clásica diada cualitativa observación participante-entrevistas, sino también la aplicación de una escala psicométrica (para un mayor desarrollo en torno al diseño utilizado, ver Apud, 2013). La investigación no quedó circunscripta a Uruguay, sino que, junto con el grupo etnografiado, realizamos un viaje a Perú, que en la literatura sobre el tema suele denominarse “viaje etnoturístico”, o “etnoturismo enteogénico”. En el viaje

pudimos observar y estudiar los cruces, préstamos, traducciones y negociaciones de sentido entre el centro holístico uruguayo y la oferta etnoturística de los curanderos peruanos, en un contexto de espiritualidad transnacionalizada.

DEL CHAMÁN ENFERMO AL CHAMÁN CURADOR

El origen del término “chamán” proviene de los pueblos de habla tungusa de las regiones de Siberia y Asia Central, donde *shaman* designa a ciertos especialistas religiosos, caracterizados como “aquellos que están exaltados” (Lewis, 2003). El uso del término chamán en un texto escrito aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo XVII, cuando Avvakum Petrovich, un clérigo de la Iglesia Rusa Ortodoxa, es desterrado a Siberia. En su autobiografía—considerada como una obra de gran importancia en la literatura rusa—, describe a un chamán como vil mago que invoca a demonios (Petrovich, citado en Narby y Huxley, 2005: 40-42). Esta concepción cristiana del fenómeno puede ser observada reiterativamente a lo largo de los siglos, e involucra el rechazo y persecución de las religiones paganas, principalmente aquellas que involucran el éxtasis y el trance. El contacto continúa en el siglo XVIII, cuando el gobierno ruso comienza a enviar expediciones científicas al norte y centro de Asia. En estos encuentros, los científicos rusos describen a los chamanes como charlatanes, que engañan al pueblo ignorante con trucos de prestidigitación y supersticiones absurdas. A partir de estos primeros contactos, el término se extiende al viejo mundo, al punto de terminar designando, en forma vaga, cualquier tipo de práctica religiosa asociada a las tribus “salvajes” o “primitivas”.

Podemos decir, entonces, que el concepto de “chamanismo” resulta en sus inicios de una extrapolación generalizante que descontextualiza un concepto del habla tungusa y lo abstrae, de forma poco sistemática, al bagaje lexical occidental. Uno de los primeros en intentar una definición del término es Diderot quien, en la *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de 1765, los describe como impostores que pretenden tener contacto con el diablo, y que de tanto en tanto pueden acertar en sus predicciones (Diderot, citado en Narby y Huxley, 2005). Tanto en los científicos rusos como en los pensadores de la ilustración, el chamán demoníaco del cristianismo cede su lugar al chamán charlatán del científico, visión que suele mantenerse aún hoy. Pero, con el pensamiento evolucionista del siglo XIX, se redefinirá la figura del chamán, no ya en términos de engaño, sino bajo una concepción

evolutiva donde las prácticas tribales y mágicas adquieren el estatuto de una racionalidad pre-científica (*cf.* Apud, 2008). Por ejemplo, el padre de la antropología Sir Edward Burnett Tylor (1977) concibe la magia y el animismo como una ciencia primitiva que intenta explicar infructuosamente el mundo, al no poder discriminar los componentes intrasubjetivos (la imaginación, el sueño, las visiones) de la realidad. Para Tylor, el animismo resulta una etapa necesaria en la evolución de la humanidad, indispensable en el avance de la razón hacia formas superiores del pensamiento. La humanidad, en última instancia, posee una misma “unidad psíquica”, siendo los pueblos primitivos aquellos que han quedado rezagados, “fossilizados”, en estratos cronológicos anteriores. Detrás de la charlatanería o la irracionalidad, Tylor ve un esfuerzo intelectual por comprender el mundo, aunque infructuoso en términos científicos.

Pero el chamán no sólo fue visto como un demonio, un charlatán, o un pre-científico confundido, sino también como un loco, como un enfermo mental. Sus extrañas conductas parecían coincidir con aquellas presentes en cuadros psicopatológicos como la epilepsia o la histeria. Comenzaron entonces a formularse teorías patogénicas para explicar el fenómeno chamánico: tenemos por ejemplo a Åke Ohlmarks, para quien el chamanismo era una consecuencia patológica de los climas hostiles de las regiones árticas (citado en Eliade, 2009), o al psicoanalista y etnólogo Georges Devereux (1961), quien analiza al chamán como un neurótico que utiliza mecanismos de defensa socialmente legitimados, asumiendo un rol social que le permite desplegar diversos mecanismos patológicos sin ser catalogado como loco.

Sin embargo, a mediados de siglo XX se populariza una nueva visión del chamanismo. Por un lado, a través del antropólogo Claude Lévi-Strauss y la publicación de dos artículos en 1949: “La eficacia simbólica” y “El hechicero y su magia”. Por otro lado, tenemos al historiador de las religiones Mircea Eliade y la publicación, en 1951, de “El chamanismo y las técnicas del éxtasis” (traducida al inglés en 1964), cuyo impacto fue determinante en las concepciones ulteriores sobre chamanismo. En ambos autores, el chamán desequilibrado se transforma en uno capaz de reintegrar psíquica y socialmente los problemas y conflictos de la comunidad.

Tomemos un ejemplo de “El Hechicero y su Magia”, donde Lévi-Strauss (1997) analiza un fragmento de la autobiografía indígena de Quesalid, un *kwakiutl* de Vancouver, Canadá. Quesalid es un escéptico que se inicia en el chamanismo con el afán de desenmascarar sus charadas; para ello decide

aprender las diversas técnicas de prestidigitación y engaño, tales como las simulaciones de crisis nerviosas y desmayos, o la clásica expectoración de un objeto extraño ensangrentado, luego de succionarlo de la zona afligida. Luego de dominarlas y aplicarlas como cualquier otro chamán, descubre que, para su sorpresa, y pese a estar engañando a sus pacientes, sus tratamientos efectivamente curaban. Lévi-Strauss utiliza el caso para reflexionar sobre lo que denomina “eficacia simbólica”, capacidad que tienen los símbolos de actuar sobre problemas psicosomáticos o inclusive fisiológicos, y efectivamente curar, mas allá de que, desde un punto de vista científico, los procedimientos que conducen a la cura no poseen una relación objetiva con lo que se intenta curar. La historia de Quesalid muestra cómo el proceso mismo de identificar una dolencia produce la cura, en tanto una experiencia de aflicción es asimilada a un conjunto de mitos y creencias socialmente aceptados, brindando un sentido organizado y coherente, un porqué al sufrimiento del paciente. En este proceso, lo importante no es la validez u objetividad de los procedimientos en su relación con el estado fisiológico real del paciente, sino el modo en que los símbolos actúan sobre la necesidad cognitiva de sentido por parte del sujeto. En la cura no sólo intervienen los símbolos como tales, sino “quien” los utiliza, en tanto se trata de un sujeto al cual la comunidad le otorga cierta autoridad religiosa. Lo que cura, nos dice Lévi-Strauss, es el estatus social adquirido: Quesalid no se ha transformado en un gran chamán porque cura, sino que cura porque se ha transformado en un gran hombre. De manera similar —nos dice Lévi-Strauss— actúa el psicoanalista, a través de mecanismos abreactivos que posibilitan, a cada uno de los elementos del complejo chamánico (público, chamán/terapeuta, paciente), encontrar su lugar.

Pero es con Mircea Eliade (2009) que se populariza la visión del chamán psicointegrador. En 1951 publica “El chamanismo y las técnicas del éxtasis”, donde formula una visión universal y transcultural del chamanismo, centralizada en las “técnicas del éxtasis”, que permiten al chamán —fenomenológicamente hablando— separarse de su cuerpo para ascender al cielo o descender al infierno y contactarse con los espíritus. Para Eliade, el chamán no es un enfermo mental, sino alguien que se ha curado a sí mismo y por lo tanto puede curar a otros. La vocación chamánica surge muchas veces por debilidad o enfermedad, de allí que el chamán pueda ser confundido en ocasiones con un enfermo mental, pues pueden observarse algunas características propias de cuadros psicopatológicos en estas crisis iniciáticas. La fuerza curadora del chamán reside en su contacto

con una experiencia hierofánica, numinosa, sagrada, en una ascensión celeste que retoma el origen mismo de los tiempos, la creación y recreación del universo, la crisis y la resurrección.

Tanto Lévi-Strauss como Eliade realizan un giro importante a la hora de pensar el chamanismo, giro que consiste en el abandono de la concepción del chamán charlatán, del chamán ignorante o del chamán enfermo, y el viraje hacia una concepción del chamanismo como fenómeno psico y socio integrador. Esto trae consigo una nueva analogía, la del chamán y el psicoterapeuta, de fundamental importancia para la adaptación de la práctica chamánica a contextos urbanos en la sociedad occidental, como veremos más adelante. Por otro lado, esta analogía da lugar a otro paralelismo que comienza a gestarse: el de la utilización de sustancias psicoactivas, tanto en las prácticas chamánicas como en las psicoterapéuticas. A partir de nuevos descubrimientos –como el LSD-25 por Albert Hoffman en 1943 o el de los primeros psicofármacos, como la clorpromazina por Delay y Deniker en 1952 (y el descubrimiento de su relación con la dopamina por Carlsson y Lindquist)– comienza a abrirse un nuevo campo de interrogantes en torno a las sustancias químicas y su relación con el funcionamiento cerebral. Atando hilos, era evidente que determinadas sustancias químicas –sintetizadas en el laboratorio o presentes en la naturaleza– producían modificaciones en el nivel cerebral, que repercutían en los estados mentales y en la salud mental de los sujetos que las consumían. La profecía de Freud de que algún día podrían abordarse los problemas psicológicos manipulando directamente el sistema nervioso parecía comenzar a cumplirse. También la idea de que, en forma intuitiva, los antiguos chamanes debían utilizar estas sustancias para el tratamiento de desordenes de diversa índole. Si el chamán psicopompo de Eliade funcionaba en la comunidad como un agente promotor de equilibrio psíquico y social, y si para ello utilizaba, en gran cantidad de ocasiones, sustancias psicotrópicas, era evidente que el chamanismo realizaba un uso intuitivo de lo que recientemente descubría la ciencia a través de la psicofarmacología.

DEL CHAMANISMO AL NEOCHAMANISMO

Hasta aquí nos mantenemos todavía en el terreno académico, en discusiones teóricas en torno al lugar y la naturaleza del chamanismo como fenómeno psicológico, social y cultural. Su primer gran alcance mediático en occidente tiene como fecha el año 1957, cuando la revista *Life* publica un artículo sobre

la aventura del ex-banquero Robert Gordon Wasson y su esposa Valentina Pavlovna en Oaxaca, México, narrando su participación en una ceremonia ritual de hongos a cargo de la posteriormente famosa María Sabina. La noticia desencadena una especie de furor que se acrecentará con la oleada hippie, de modo tal que el gobierno mexicano se termina adhiriendo a las políticas prohibicionistas para frenar el “turismo enteogénico”. Las incursiones de Wasson, sumadas a las experiencias de Aldous Huxley con mezcalina, la experimentación psicodélica de la generación beat, y la aparición de gurús como Timothy Leary o de bandas de música como The Beatles, fueron componentes fundamentales para la consolidación de la oleada psicodélica de los sesenta, formando parte de la constelación de movimientos “contraculturales” de la época.

Para entender la emergencia del neochamanismo, es necesario ver cómo confluyen en una misma coyuntura histórica diversos acontecimientos sociales, artísticos y académicos, que darán lugar no sólo al nicho de la práctica neochamánica en occidente, sino también a los elementos mismos que compondrán la práctica como tal. Tenemos la equivalencia entre psicoterapeuta y chamán, la popularización del uso de sustancias psicoactivas, la concepción de los estados alterados de conciencia como vía regia para conocimiento del self, la reivindicación política del uso de sustancias para la liberación de la conciencia, la identificación de la experiencia extática como contacto con lo trascendental y sagrado, los movimientos contraculturales críticos de la cultura occidental en sus diversas manifestaciones (feminismo, ecologismo, psicodelia, rock, indigenismo, movimiento hippie, movimientos antinucleares y antibelicistas). El neochamanismo será el producto de múltiples emergencias históricas, de allí los diversos discursos que lo recorren: posturas ecologistas y de reivindicación por la “madre tierra”, recuperación de “saberes ancestrales” en armonía con la naturaleza, crítica a la racionalidad científica, purificación de los males de la civilización occidental, creencias animistas en espíritus, tanto de seres vivos como de seres inanimados, sincretismos científico-religiosos posmodernos.

Uno de los impulsos mas importantes en la popularización del neochamanismo fue el de Carlos Castaneda y “Las enseñanzas de Don Juan” en 1968. Con Castaneda surge la figura del antropólogo chamán, ingenuo occidental racionalista, que es iniciado en un saber ancestral desconocido por el pensamiento científico de occidente. La obra de Castaneda da comienzo a nuevos modos de apropiación de las prácticas chamánicas en ámbitos académicos. Anteriormente se trataba principalmente de occidentales participando

en ceremonias (Caso Wasson) o consumiendo una sustancia psicotrópica específica (caso de Aldous Huxley y la mescalina, en “Las puertas de la percepción”). Con Castaneda comienzan a proliferar conversiones chamánicas por parte de viajeros y estudiosos del tema, así como un nuevo tipo de literatura, mezcla de academicismo con conocimiento místico y superación personal, en muchos casos confrontando con la racionalidad y el *mainstream* de la propia antropología académica. Tenemos el caso del antropólogo Michael Harner, quien luego de su trabajo de campo en pueblos nativos norteamericanos y amazónicos decide abandonar la *New School for Social Research* de Nueva York y fundar, en 1983, el *Center for Shamanic Studies*. Lo interesante de Harner es que, mientras en Castaneda el aprendizaje chamánico resultaba un oficio peligroso donde el antropólogo debía apropiarse de las técnicas chamánicas a través de un proceso plagado de dificultades físicas y mentales, Harner propone un diseño “apto a todo público”, con técnicas seguras y sencillas, que al parecer no perderían la esencia de lo que el autor denomina *core shamanism*, la médula universal del chamanismo.

En este proceso no sólo intervienen antropólogos, sino también otras disciplinas académicas, principalmente profesionales provenientes de la psicología. Surgen nuevas corrientes, especies de híbridos entre psicología, misticismo y religión, con Carl G. Jung como uno de los antecedentes más importantes. Se trata de una psicologización de la religión y una sacralización de la psicología, principalmente en capas medias y altas, donde disciplinas como el psicoanálisis, la psicología jungiana o la psicología transpersonal penetraron en la vida cotidiana. En esta convergencia, no sólo confluyen psicología, espiritualidad y religión, sino toda una manera de concebir la salud, a través de una visión “holística” del proceso salud-enfermedad, que lleva a la popularización de los centros holísticos, donde diversas medicinas alternativas confluyen en un menú que contempla una gran diversidad de tradiciones: medicina psicosomática, parapsicología, medicina popular, herbalismo, terapias nutricionales, masajes, yoga, trabajo corporal, meditación, artes marciales, entre otros. Según Hans Baer (2003), este movimiento aparece por primera vez en los años 70 en EE.UU., consolidándose en 1978 a través de la creación de la *American Holistic Medical Association*, donde distintos oficios se reúnen para promover un conjunto heterogéneo de medicinas. Según Catherine Albanese (2005), muchas de estas prácticas terapéuticas poseían ya una trayectoria de más de un siglo, y podrían ser comprendidas en lo que la autora denomina *nature religions*,

importante antecedente de las posteriores prácticas holísticas vinculadas con la Nueva Era. Los centros holísticos actualmente gozan de gran popularidad, y pueden encontrarse en todos los rincones del planeta. Uruguay no es una excepción, como veremos posteriormente al describir algunas prácticas neochamánicas de nuestro país.

Íntimamente vinculado con esta visión holística se encuentra el movimiento *New Age*, de suma importancia para entender el auge de todas estas nuevas formas que asume lo religioso. Se trata de un movimiento ecléctico, en el que cada religión es concebida como detentora de sus propios métodos de relacionamiento con el mundo espiritual. Se dice que es un movimiento ya que no se trata de un fenómeno institucionalizado o un sistema de creencias reglamentado u organizado, sino de un “sistema versátil de creencias globalizadas” (Rothstein, 2001: 7), algunas veces contradictorias, pero que comparten una trama común en temas como el cambio de era, el despertar de la conciencia, y la reafirmación de los saberes y prácticas espirituales relegados por la modernidad. Ha sido el principal promotor de una visión holística de lo espiritual, donde diversas creencias y prácticas confluyen en una visión integradora. Por otro lado, y como su nombre lo indica, sostiene la convicción milenarista de la llegada de una nueva era astrológica, la “Nueva Era de Acuario”, donde cambios en el nivel astrológico llevarán a un despertar de la conciencia, y a la inevitable conexión con la mente universal y las energías vitales cósmicas.¹ Es un escenario de inminente e inevitable cambio espiritual en el nivel global, donde cada uno deberá adaptarse a la nueva conciencia acuariana. Para muchos autores, la “Nueva Era” es una versión *softcore* de la psicodelia de los sesenta y de ambigua pertenencia contracultural (Baer, 2003; Morris, 2006),² que detrás de una impronta espiritual transformadora esconde un individualismo consumista, producto de una sociedad tecnificada y capitalista que supuestamente el movimiento critica. Al afirmar un proyecto emancipatorio individualista de bienestar, la *New Age* resultaría un discurso utilitarista producto de un contexto neoliberal y capitalista, incapaz de proyectar una estrategia colectiva de emancipación. El sociólogo argentino Nicolás Viotti (2011) denomina esta perspectiva como “crítica comunitarista moralmente negativa”, enfatizando en las dificultades y sesgos que de ella derivan. Desde una perspectiva similar, Losonczy y Mesturini (2010) critican esta crítica, dada su incapacidad de ver los aspectos positivos de estas nuevas prácticas y creencias, entre ellos la valoración de la preservación ecológica, el respeto por la diversidad racial y cultural, el apoyo a

reivindicaciones culturales y étnicas, entre otros. Por otro lado, y siguiendo a Michael York (2001), la mercantilización de la religiosidad y la espiritualidad de la “Nueva Era” puede también entenderse en sus aspectos positivos, como ser la libertad de elección y la multiplicidad de perspectivas, vinculadas con la posmodernidad y la presente “Era de la Información”. El individualismo, fuertemente criticado por su connotación liberalista, puede ser entendido como fuertemente democratizante, algo claramente visible en la importancia de la “experiencia individual” y la “práctica personal” en los movimientos New Age, tal como señala Paul Heelas (2006).

Movimientos como los de la “Nueva Era” y las nuevas formas holísticas de concebir la salud-enfermedad resultan fundamentales en la aparición y desarrollo de las prácticas neochamánicas, en tanto que, junto con las construcciones teórico-prácticas sobre el chamanismo dentro del campo académico, forman parte de las determinantes histórico-culturales que habilitan la emergencia y popularización del neochamanismo. Junto con otros saberes y prácticas alternativas, forman parte de lo que François Champion (1995) denomina “nebulosa místico-esotérica”, conglomerado de movimientos religiosos y/o espirituales que retoman saberes tradicionales alternativos al modelo científico, y circulan en una red informal de prácticas y saberes vinculados con una oferta-demanda de bienes simbólico/religiosos.

La adopción de diseños rituales chamánicos adaptados a la sociedad moderna suele designarse bajo el término de “chamanismo urbano” o “neochamanismo”. Se trata de una nueva práctica religioso-espiritual, producto del encuentro entre un occidente ávido de *numen* y comunidades tradicionales con sus propias concepciones y cosmogonías. Si bien el contacto de ambos mundos estuvo en principio relacionado con las travesías de científicos y viajeros y su contacto con especialistas de lo sagrado –como en el caso de los Wasson– posteriormente las prácticas ceremoniales migraron hacia la ciudad –de allí el nombre de “chamanismo urbano”–, rediseñando su *setting* en la articulación con una demanda necesitada de contacto con lo sagrado.

La práctica neochamánica se sitúa en el marco cultural de lo que ha sido denominado como modernidad tardía, alta modernidad, o posmodernidad, relacionada con: 1) la caída de la hegemonía de las religiones tradicionales, en tanto instituciones totales que regían y daban sentido al *habitus* de sus seguidores; 2) la crisis de la modernidad y sus proyectos emancipatorios colectivos, sea en su ala derecha (estado de bienestar), izquierda (emancipación revolucionaria),

o en su concepción científica general (progreso tecnológico y social); 3) la búsqueda individual de nuevos modelos de bienestar, a través de la centralidad de lo “terapéutico” o la “sanación”, que sustituye a los anteriores paradigmas éticos y emancipatorios. El neochamanismo se enmarca entonces en este contexto socio-cultural, donde se ofrece una diversidad de opciones espirituales y religiosas en un mercado proclive a la búsqueda de salvación, curación y sentido trascendental, frente a la crisis de las instituciones tradicionales. En el caso uruguayo, mientras movimientos como el neopentecostalismo son los que obtienen mayor afluencia de los sectores sociales más humildes, dada una demanda más pragmática y la necesidad de resolver problemas concretos e inmediatos –caso, por ejemplo, de la Iglesia Universal del Reino de Dios–, la denominada “nebulosa místico-esotérica” (que engloba diversos conjuntos de creencias como *New Age*, psicología transpersonal, yoga, indigenismo, neochamanismo, etc.) encuentra campo fértil en un público de clase media, con cierto capital económico y cultural que lo hace propenso a la reflexión intelectual-introspectiva por sobre los problemas de corte estrictamente práctico.

Si bien el neochamanismo forma parte de estas redes místico-esotéricas, en tanto red dentro de un conjunto de redes en mutua relación y contacto, puede de todas maneras diferenciarse mediante ciertas características propias. Coincidiendo con José Guilherme Cantor Magnani (1999), podríamos identificar en los grupos neochamánicos diversas características comunes, como ser: 1) la búsqueda de linajes que fundamentan su práctica (en el caso uruguayo, principalmente en tradiciones vinculadas con los indios nativos norteamericanos, las tradiciones mexicanas, y las tradiciones curanderiles amazónicas); 2) una base doctrinal variada (que abarca tanto cosmologías indígenas como autores académicos y discursos pseudocientíficos y contraculturales); 3) la preocupación por el autoconocimiento, con el presupuesto *New Age* de lo sagrado como propiedad intrínseca de cada individuo (y que implica una reformulación democratizada del chamán como especialista religioso); 4) la búsqueda de complementariedad con otras técnicas de diversas procedencias (danzas, terapias alternativas, nuevos instrumentos, creencias de otras tradiciones). En suma, se trata de una resemantización y rediseño de las concepciones y prácticas tradicionales, dentro de un contexto urbano occidental, que conjuga elementos indígenas con trazos de otras tradiciones, con una visión sincrética característica de la Nueva Era.

La emergencia del neochamanismo, así como su popularización en las últimas décadas, no puede ser entonces entendida si no tomamos en cuenta, en primer lugar, la reivindicación de saberes y prácticas alternativas a los modelos emancipatorios científico-tecnológicos tradicionales, principalmente luego de la proliferación de propuestas “contraculturales” en los años sesenta, incluyendo dentro de ellas al campo académico y su producción de nuevos discursos y prácticas críticas. Por otro lado, tampoco puede ser analizada sin tomar en cuenta al movimiento de la Nueva Era, las redes informales que ella supone, y las transformaciones y “modas” espirituales que a lo largo de las décadas se producen en su interior. Siguiendo a María Julia Carozzi,

Así, en Estados Unidos, en la década del setenta, quienes concentraban la atención eran los maestros espirituales orientales, en la década de los ochenta el interés se centraba en la canalización de entidades espirituales, y en la de los noventa son el shamanismo y la espiritualidad de los indígenas norteamericanos los que parecen estar de moda (Carozzi, 1995: 2).

Esta popularización del neochamanismo dentro de las redes New Age encuentra una gran convocatoria en el caso latinoamericano. Por ejemplo, en el caso brasilero, Magnani (1999) describe al chamanismo urbano como un circuito dentro de una red más amplia que denomina “circuito neo-esotérico”. Según el autor, esta red esotérica comienza a consolidarse con la popularización del movimiento New Age en los años ochenta, dentro de una población de capas medias urbanas con cierto capital cultural y capacidad de consumo. La popularización del neochamanismo dentro de este circuito supone una recomposición de los discursos y prácticas de la Nueva Era en el contexto cultural brasilero, proceso en el que inciden no solo a las prácticas neochamánicas, sino el conjunto de religiones brasileñas, en lo que Amurabi Pereira de Oliveira (2009) denomina “New Age Popular”.

En el caso colombiano, tanto Alhena Caicedo (2007, 2009, 2010) como Carlos Uribe (2008, s.f.) señalan, bajo una misma concepción de “redes emergentes”, el traslado de los “taitas yajeceros” –chamanes que utilizan yajé³ en sus ceremonias– hacia el contexto urbano. El fenómeno comienza a principios de los años ochenta, cuando intelectuales, artistas y académicos comienzan a interesarse por los *taitas*. En este proceso de difusión, la práctica urbana desplaza la función social tradicional que originalmente tenía el *taita*, y el dispositivo ritual se transforma en un ritual de curación individual. Según Caicedo (2009), se trata de un “collage multicultural” que deslocaliza el papel del *taita*, y lo relocaliza en

un discurso *New Age* de espiritualidad donde el valor del “indio salvaje” de la antropología evolucionista se invierte, produciendo una suerte de “sabio ancestral”. Carlos Uribe (2008) lo denomina “hiperindio”, un sabio ancestral capaz de conjurar los males de la cultura occidental moderna.

Como último ejemplo podríamos mencionar el caso mexicano, en movimientos como el de la neomexicanidad en sus vertientes ideológicas cosmopolitas no radicalizadas. Según Francisco de la Peña (2001), se trata de un movimiento de fuerte raigambre urbana, que forma parte de los circuitos místico-esotéricos, bajo una concepción neo-indigenista romántica, caracterizada por la “reindianización” de la cultura nacional y una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y de las tradiciones indígenas. Según Renée de la Torre (2008), el movimiento de la mexicanidad conjuga elementos de distintas culturas y religiones, bajo el marco holístico de la Nueva Era y con tintes mesiánico-proféticos –vuelta del reinado azteca y advenimiento del sexto sol, donde resurgirá la cultura mexicana–, que permite cierta consonancia con la creencia profética de una Nueva Era de Acuario.

Resumiendo, tanto en el caso de Brasil, como en los de Colombia y México, vemos un neochamanismo caracterizado por su inclusión dentro de circuitos místico-esotéricos, de gran popularidad en estratos medios y urbanos de la población, que retoman las prácticas tradicionales nativas y las redefinen bajo una impronta romántica y universalizante, en consonancia con las concepciones *New Age* que los atraviesan, en un contexto de globalización y transnacionalización. Todas estas características podemos encontrarlas también en el contexto uruguayo, como veremos a continuación.

NEOCHAMANISMO EN URUGUAY

En Uruguay, la modernización del Estado responde a un modelo ideológico positivista y racionalista, basado en el jacobinismo francés, y caracterizado por la separación de lo político y lo religioso –algo que no sucede, por ejemplo, en la Argentina–, transformando la política en una especie de religión civil (Guigou, 2003). Este modelo ideológico produjo, en su momento más álgido, el fenómeno de “guetización” de la Iglesia Católica, donde lo religioso fue expulsado casi completamente de todo espacio público (*cf.* Geymonat, 2004). Sin embargo, y con la caída de la dictadura y la reapertura democrática en los años ochenta, esta situación se transformó, principalmente al verse el país expuesto a la globalización y a las nuevas modalidades transnacionales de “ser religioso”. Por un lado, el Estado resignifica su carácter moderno en forma más

tolerante, abriendo espacios públicos a religiones que comienzan a formar parte del “ser uruguayos”. Los ejemplos más clásicos son la Cruz del Papa, instalada en una de las avenidas más importantes de la capital del país, o la estatua de Iemanjá, en una de las playas más frecuentada de la rambla montevideana. Por otro lado, el modelo de privatización de lo religioso no ofrece obstáculos –más bien todo lo contrario– a las nuevas modalidades de “espiritualidad” o “religiosidad” que la posmodernidad trae consigo, que involucran modos privatizados de construcción de sentidos. Dentro de estas nuevas modalidades comienza a tomar fuerza, en las capas medias de la población, un nuevo tipo de espiritualidad/religiosidad, frecuentemente denominada en la literatura como “nebulosa místico-esotérica” (Champion, 1995), o “redes de la *New Age*” (Carozzi, 1993, 2000). Este tipo de espiritualidad se caracteriza por su carácter difuso y baja formalización o institucionalización. Comprende diversos conglomerados de símbolos y creencias circulando en un mercado de bienes y prácticas simbólico-religioso-espirituales que ofrecen distintas alternativas para el cuidado o “conocimiento de sí”.

En esta nueva atmósfera cultural, llegan a nuestro país los bien o mal denominados movimientos neochamánicos. Al igual que en otros países, la oferta neochamánica se mueve dentro de redes “místico-esotéricas”, donde podemos observar la conjunción de diversos contenidos religioso-espirituales-terapéuticos: centros holísticos, terapias individuales alternativas, homeopatía, medicina china, escuelas de yoga, etno y ecoturismo, meditación, respiración holotrópica, *New Age*, neochamanismo, vegetalismo amazónico, indigenismo, espiritismo, psicología transpersonal, psicología gestáltica. Sus adeptos son por lo general de clase media, con cierto capital intelectual y/o económico, y con una fuerte impronta “psi” en su bagaje lexical (Apud, 2011).

Dentro de lo que se ha categorizado como neochamanismo encontramos diversos lugares que ofrecen distintas propuestas espirituales, distintos diseños ceremoniales y cuyas filiaciones se bifurcan por diversas tradiciones culturales. Como características en común, encontramos: 1) la búsqueda místico-espiritual de conocimiento, tanto del sí-mismo como de esa dimensión inefable de lo sagrado; 2) la búsqueda de una relación más armoniosa con la naturaleza, vista no sólo como un sistema biológico, sino también como un sistema espiritual, donde plantas, animales, piedras y montañas poseen espíritu; 3) la utilización de lo que Eliade denominó “técnicas de éxtasis”, entre ellas la utilización de enteógenos como la Ayahuasca⁴ o el San Pedro;⁵ 4) el énfasis en la dimensión

“curadora”, “purificadora” o “terapéutica” de la práctica ceremonial, tanto desde el punto de vista psicológico como físico; 5) una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y de las tradiciones indígenas –con diversos matices según el grupo del que se trate–, que conlleva a la búsqueda de un linaje de creencias concebido y legitimado en tanto “ancestral”; 6) la participación dentro de circuitos místico-esotéricos, junto con otras ofertas religioso/espirituales/terapéuticas, como ser modalidades no tradicionales de psicoterapia (*pathwork*, bioenergética, psicología transpersonal, constelaciones familiares), y medicinas alternativas (medicina china, homeopatía, reiki). A continuación describiremos uno de estos centros en nuestro país: el centro de terapias holísticas alternativas “Ayariri”.

CENTRO AYARIRI Y VEGETALISMO AMAZÓNICO

El Centro Ayariri se define como un centro holístico de sanación, trabajo experiencial y exploración de la conciencia. Como vimos anteriormente, los centros holísticos y las terapias alternativas forman parte de una red de ofertas simbólico/religioso/espirituales. Son redes informales que capturan una demanda de un público de clase media y alta, por lo general interesado en la literatura de autoayuda, en la *New Age*, en religiones y caminos espirituales de oriente, o en corrientes psicológicas de corte transpersonal, gestáltico, bioenergético, o de trabajo con el cuerpo. En el caso específico del centro Ayariri, vemos el trabajo a través de distintos abordajes, como el Kundalini-Yoga, la medicina china, la respiración holotrópica de Grof, la terapia individual y las ceremonias de ayahuasca de la tradición vegetalista amazónica.

Se llama vegetalismo al conjunto de prácticas curanderiles del Alto Amazonas peruano, principalmente en las provincias de Pucallpa, San Martín y Loreto. Las ceremonias de Ayariri retoman esta tradición vegetalista, adaptando sus ceremonias ayahuasqueras al contexto urbano montevideano. En el curanderismo peruano se conciben las plantas como seres con inteligencia y un espíritu superior, que pueden enseñarnos ciertos conocimientos. Siguiendo a Luis Eduardo Luna,

La cosmología de los vegetalistas está inmersa en un trasfondo religioso general animista amazónico de las diversas tribus indígenas que existieron, y aún existen, en los territorios amazónicos. La naturaleza es animada por poderes espirituales que asumen una naturaleza teriomórfica y antropomórfica cuando se comunican con los seres humanos (Luna, 1986: 72 [trad. nuestra]).

Esta sacralización del mundo vegetal no resulta nada extraña si tomamos en cuenta la amplia distribución de especies en el Amazonas y su extenso uso con fines mágicos y medicinales, en una extensa *pharmacopoeia* tradicional, que no sólo involucra a los curanderos, sino también a saberes folclóricos y tradicionales, que suelen hacer uso de estos recursos en un contexto familiar y/o comunitario.⁶ Los curanderos vegetalistas se caracterizan en tanto especialistas que adquieren ciertos conocimientos a través de las denominadas “plantas maestras”. Dentro de los conocimientos que se adquieren, el más importante es el de los *icaros*, canciones transmitidas por las plantas maestras que permiten curar y contactar con el mundo de los espíritus. Pueden ser cantados, susurrados o silbados, así como su lenguaje puede ser el quechua, algún dialecto local, el castellano, o lenguajes no humanos, de animales o espíritus. Se dice que es el lenguaje de las “plantas” el modo que el curandero tiene para comunicarse con los espíritus, y que la importancia no radica tanto en la letra como en la resonancia y la intención con la que se cante (Dobkin de Rios, 2009; Beyer, 2009). En las ceremonias de ayahuasca, los icaros forman parte central del diseño, cumpliendo funciones como la contención, el sostenimiento, la invocación, la guía y dirección de la experiencia visionaria. Se usa no sólo en las sesiones de ayahuasca, sino que su utilización es casi omnipresente; no solo es un elemento central en todo tipo de ceremonias, sino que también puede usarse para preparar remedios, para la pesca, para llamar al espíritu de una persona, para la caza, para curar, para modificar el clima.

La creación del centro Ayariri se origina gracias a la iniciativa de su directora, quien, a partir de su trabajo como terapeuta y luego de experimentar con ayahuasca en una ceremonia ocasional en Punta del Este, decide viajar a fines de los noventa al centro Takiwasi, en Tarapoto, Perú, donde se trabaja en la rehabilitación de adicciones a través de los saberes amazónicos.⁷ Es en su estadía en Takiwasi que oye hablar de un gran curandero del vegetalismo amazónico, Juan Flores Salazar, con quien no logra contactarse.⁸ Al año siguiente vuelve a Perú y viaja a Pucallpa, para visitarlo en su centro de sanación, Mayantuyacu. A partir de allí, comienza a frecuentar el centro de Juan Flores en forma asidua, generalmente dos veces al año, con estadías de varios meses. El Centro Ayariri se inaugura con la visita a nuestro país de dicho curandero, que bautiza al Centro con dicho nombre, que en lengua *ashaninka* significa “espíritu del viento”. Si bien ya se venían realizando ceremonias con ayahuasca, este momento marca el hito de fundación del centro, al que se integran tanto

los trabajos anteriores (terapia individual, Kundalini-Yoga, respiración holotrópica) como nuevas propuestas (medicina china, biodanza, musicoterapia, expresión plástica).

Actualmente, y desde hace un par de años, Ayariri se encuentra bajo la tutela de Orlando Chujandama, un curandero oriundo de la región de San Martín, distrito de Chasuta, en una pequeña comunidad semi-rural llamada *Llucanayacu*, donde nació y creció hasta la adolescencia, momento en el que tuvo que trasladarse a Tarapoto en la búsqueda de una salida laboral. Llucanayacu es la clásica comunidad rural mestiza ribereña, situada en las orillas del río Huallagas, un afluente del Amazonas. Sus habitantes usan ropa occidental y hablan español, utilizan botas de goma, machete, vajillas. Las casas son de barro y/o madera. Hay una escuela rural y la clásica canchita de fútbol. Fue esta comunidad la que tuvimos oportunidad de conocer junto con el grupo de viaje del centro, así como es en sus cercanías donde Orlando construyó su centro de sanación, *Mushuk Pakarina*, que en quechua significa “nuevo amanecer”. En este centro tuvimos la oportunidad de participar en sus ceremonias de ayahuasca y realizar una dieta amazónica.

Si bien en el caso de Ayariri, la continuidad con un “linaje de creyentes” se vincula con la tradición amazónica, los curanderos de referencia han cambiado a lo largo del tiempo. La adscripción a una línea de transmisión responde a las modalidades neochamánicas de aprendizaje, dentro del contexto de redes emergentes místico-esotéricas y de la conformación de centros holísticos. Así, mientras en el curandero amazónico la legitimidad corre a través de la filiación a un linaje tradicional dentro de una comunidad, en el caso de los centros holísticos la legitimación se transfiere a través de mecanismos más fragmentarios, relativos a una trayectoria religioso/espiritual, con sus propias modalidades implícitas de capital religioso y de construcción de un *Curriculum Vitae*. Si bien, y siguiendo a Hervieu-Leger (2005), no existe religión si no hay la autoridad de una tradición en el apoyo del creer a través de un linaje de creyentes, en las religiones modernas esta legitimación es construida por el individuo, a través de una memoria fragmentada o “memorias en migajas”. Se trata de una legitimación heterogénea y múltiple, que confiere autoridad desde diversas líneas de transmisión, en una especie de construcción curricular que en su conjunto confiere una autoridad sobre la base de una experiencia tácita y/o discursiva sobre lo sagrado/espiritual y sus derivaciones al campo de lo terapéutico.

Las ceremonias de ayahuasca de Ayariri poseen en líneas generales el diseño característico del vegetalismo amazónico: las sesiones se realizan siempre en la noche en un lugar oscuro, los participantes se sientan en el piso contra la

pared con un abrigo y un colchón para dormir; traen consigo agua, y se les ofrece algún recipiente para los posibles efectos eméticos de la planta. La ceremonia dura toda la noche y los participantes no pueden retirarse hasta el final. Los elementos centrales —además de la ayahuasca—, son el tabaco y la utilización de ícaros, cantos sagrados que guían la “mareación” de la ayahuasca, así como protegen a los participantes. En la ciudad se suelen incluir otros elementos, como instrumentos musicales o cantos de diversas procedencias. Los participantes de las ceremonias suelen llegar por medio de conocidos, o algún contacto vía Internet, en forma similar a la que Carlos Uribe (2008, s.f.) describe en Colombia, bajo el concepto de “redes emergentes”, para el caso de las “tomas de yajé”,⁸ y que María Julia Carozzi (1993, 2000) describe en la Argentina como “redes sumergidas”, para el caso de la *New Age*. Estas redes sociales informales están conformadas por sujetos por lo general de clase media, vinculados con la denominada “nebulosa místico-esotérica”, ávidos consumidores de la *New Age* o de otros tipos de prácticas y discursos posmodernos de carácter místico. Se trata de una población altamente psicoterapeutizada, proclive al análisis y a la introspección para la solución de sus problemas personales. La demanda de este perfil de “consumidor de espiritualidad” resulta de corte más existencial, en comparación con los problemas más “pragmáticos” de las clases populares, asiduas a las propuestas neopentecostales o a los rituales afroumbandistas, que atacan problemas prácticos a través de performances “mágicas” o “milagrosas”. De todas maneras, la formulación de problemas concretos no escapa de nuestra población estudiada, aunque su resolución se establece por lo general en clave “psi”, buscando relacionar lo corporal con lo espiritual, o los acontecimientos de la vida cotidiana con las “actitudes psicológicas”, a través de explicaciones “kármicas” de la causalidad universal, o de la utilización de un pensamiento formulado en términos de “participación mística”.

Dentro de las actividades realizadas en el Centro, los viajes a Perú son considerados la actividad de mayor importancia, dado que ofrece un contacto más “directo” con el vegetalismo en su lugar natural, el Amazonas. Organizados una vez al año, los viajeros realizan un retiro espiritual que incluye dietas, ceremonias de ayahuasca y aislamiento en la selva. En Perú, los centros de retiros son por lo general en las inmediaciones del área selvática, fundados por curanderos locales indígenas o mestizos. Esta práctica es usualmente denominada etnoturismo, y tiene sus adeptos en todas partes del mundo. Para el turista implica un retiro en el que se conecta con la “naturaleza” y consigo mismo;

para el curandero, significa realizar su oficio con una paga bien remunerada. Dentro de los retiros, cumple una función central la práctica de “dieta”, que implica la ingesta de una planta específica con el fin de purgar y limpiar tanto el cuerpo como el espíritu, a través de los efectos eméticos de la planta (vómitos y diarreas). Las dietas del vegetalismo son consideradas esenciales para entrar en comunicación con la planta y adquirir su conocimiento. Mientras que algunos hacen la dieta para curarse o purgar ciertos males, otros viajan regularmente realizando un proceso de aprendizaje dentro del “camino vegetalista”, que implica ir al Amazonas a cumplir con la dieta con cierta frecuencia. Las dietas se realizan en aislamiento, sin contacto con otras personas, en un período que puede durar días, meses o años.

El encuentro entre un centro holístico y las prácticas curanderas amazónicas no pueden ser entendidas como una iniciativa individual solamente, pese a que, sin lugar a dudas, se enmarca dentro de la trayectoria de una persona en particular —la actual directora del centro— y su búsqueda de nuevas herramientas terapéuticas. Se trata también de un fenómeno social y cultural, relacionado con un modo de responder a ciertas preguntas enmarcadas en un contexto histórico-cultural y un paradigma espiritual y psicoterapéutico relacionado con las redes místico-esotéricas de la “Nueva Era”. Analizar la emergencia de la ayahuasca en nuestro país implica pensar en redes de intercambio transnacionales, donde se produce un constante flujo de personas, creencias, símbolos, y, claro está, de botellas de ayahuasca que deben transitar por las fronteras en forma clandestina. En nuestro caso específico, vemos cómo se produce un encuentro entre el curanderismo peruano amazónico y prácticas terapéuticas enmarcadas en el paradigma “holístico” de las redes emergentes de la nebulosa místico-esotérica. Se trata de una “doble asimilación”, en tanto por un lado es una asimilación del vegetalismo amazónico a las redes místico-esotéricas, reformulado de acuerdo con las concepciones terapéuticas de la “Nueva Era” y con una readaptación de las ceremonias ayahuasqueras a las necesidades y las demandas de una población urbana, más cercanas a la introspección, al *insight* y a los problemas existenciales. Pero, por otro lado, es una asimilación de los curanderos a un sistema globalizado de oferta de servicios, readaptando su práctica a las necesidades de un público “gringo”, en un juego de oferta y demanda que ofrece una buena salida económica, y que implica el montaje de un negocio, a través del reclutamiento mediante viajes al exterior, la creación de un centro de tratamiento, y la participación en una “red ayahuasquera” y un “mercado mundial de creencias”, que se conforma y se vuelve cada vez más robusto y extenso gracias a la globalización y la *world wide web* como método de comunicación e

intercambio. La articulación entre Ayariri y Mushuk Pakarina implica procesos de resemantización, negociación y traducción cultural —con sus inevitables pérdidas de sentido—, donde, a través de nodos comunes, resignificaciones y transformaciones, se articulan ambas trayectorias culturales, construyendo una modalidad de legitimación común.

CONCLUSIONES

La emergencia de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) ha puesto en jaque la concepción moderna del progresivo avance del pensamiento científico por sobre las religiones, principalmente en Uruguay y su modelo de laicidad. Dentro de los hitos históricos que marcan la emergencia de los NMR en Uruguay, tenemos la apertura democrática de los ochenta, la progresiva globalización del país, un mayor pluralismo cultural, y la emergencia de una cultura posmoderna, desligada del modelo hegemónico racionalista-positivista promulgado desde el Estado uruguayo moderno. Es así que los NMR comienzan a crecer en distintos sectores socio-culturales, siguiendo, en la mayoría de los casos, modelos importados readaptados a las condiciones locales. Tenemos, por ejemplo, las iglesias neopentecostales, dirigidas a un público de nivel socio-cultural más bajo, brindando soluciones prácticas a problemas concretos. Por otro lado y obteniendo más acogida en los estratos sociales medios y altos, tenemos nuevas formas de religión y espiritualidad de diversas procedencias, desde el yoga y el budismo al neochamanismo y el etnoturismo. Por lo general, sus adherentes poseen cierto capital económico y cultural que les permite acceder a este tipo de propuestas. A diferencia de la “magia práctica” propia de los sectores más populares, estas propuestas ponen su acento en una dimensión mística, existencial, introspectiva, de corte más reflexivo y psicologizado. Entre ellas encontramos al neochamanismo, término que designa un conjunto de prácticas culturales producto del encuentro entre concepciones y prácticas indigenistas y una cultura occidental urbanizada.

Es interesante observar cómo en el fenómeno del neochamanismo se superponen distintas capas de sentido, estratos históricos que se sedimentan en universos de sentido no del todo institucionalizados, sincretismos donde la investigación académica interfiere y transforma aquellos fenómenos sociales que pretende estudiar asépticamente. Vimos cómo, en un primer momento, las reflexiones académicas sobre el fenómeno chamánico impulsaron cier-

ta concepción psicointegradora que, en conjunción con los movimientos “contraculturales” de los sesenta, permitieron la emergencia de las prácticas neochamánicas. Analizamos cómo es, a partir de esta coyuntura histórica, que surge el neochamanismo, a través de antropólogos como Castaneda y Harner. Comienzan a aparecer también nuevas modalidades de terapia, como la de los centros holísticos y el movimiento *New Age*, cuyas modalidades de religiosidad resultan fundamentales para entender las nuevas formas de “religiosidad difusa”, distribuidas a través de redes informales “místico-esotéricas”, y mercados simbólico/religioso/espirituales transnacionales. En los últimos quince años, distintos grupos neochamánicos vienen realizando sus actividades en la región rioplatense, formando parte de las constelaciones de NMR, principalmente aquellos vinculados con la “nebulosa místico-esotérica”. Ofrecen nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad, que involucran nuevos modelos terapéuticos, y nuevos universos de sentido, donde espíritus de plantas, animales y montañas son concebidos como capaces de hablar y transferir un conocimiento esotérico. Permiten un contacto más directo y una mayor facilidad en el acceso al mundo espiritual, así como la posibilidad de fuertes experiencias místicas y la conexión con una tradición y “ancestralidad” autóctona. Sus participantes, por lo general, combinan dichas prácticas con otras de distinta procedencia, en este eclecticismo *New Age* que habilita a una integración holística de distintas prácticas y tradiciones. Sin embargo, y en lo referente a los centros estudiados, las prácticas neochamánicas generalmente terminan deviniendo centrales en el camino espiritual de sus participantes.

NOTAS

1 Una era astrológica es el período de tiempo que tarda el punto vernal de la eclíptica en recorrer una de las constelaciones del Zodíaco, debido al fenómeno de precesión de los equinoccios. La eclíptica es la “órbita” que describe el sol en su movimiento aparente visto desde la Tierra, en tanto el punto vernal es el momento en el año (21 de marzo) en que el movimiento aparente del sol pasa del hemisferio sur al hemisferio norte. Este punto cambia de lugar debido al fenómeno de precesión de los equinoccios, dado que el eje de rotación terrestre no se mantiene fijo, sino que realiza un movimiento en forma de cono que completa una circunferencia cada 25.776 años, y recorre cada signo zodiacal cada 2148 años. Según el movimiento de la “Nueva Era”, así como otros movimientos que integran saberes astrológicos, el cambio de era actual –de la Era de Piscis a la Era de Acuario– involucraría una gran cantidad de transformaciones en el planeta y en todas las personas que lo habitan, pues cada era astrológica posee sus propias características. Así,

mientras que en la Era de Piscis predominaba la necesidad de jerarquías y de fe, en la Era de Acuario predominan las estructuras horizontales y la igualdad, lo cual explicaría las transformaciones que desde los años sesenta se vienen gestando (movimientos de superación personal, conciencia ambiental, derechos de las mujeres), así como las resistencias frente a este nuevo cambio de conciencia global (xenofobia, terrorismo, guerras). Según Introvigne, se trata de un “milenarismo progresivo” –distinto del “milenarismo catastrófico”–, de corte optimista, pero más sensible a la falsación histórica (Introvigne en Rothstein, 2001).

² De todas maneras, la *New Age* es el resultado necesario de concepciones contraculturales, si tomamos en cuenta que líderes del movimiento psicodélico, como Timothy Leary, fueron los precursores del *do-it-your-self* y el *start-your-own-religion*, promoviendo la creación de rituales y mitologías personales, así como el uso sincrético de elementos religiosos y la creación de grupos reducidos de practicantes (*cf.* Leary, 2005).

³ Nombre utilizado en Colombia para la ayahuasca (ver más adelante).

⁴ El ayahuasca es un brebaje producto de la mezcla de dos plantas de origen amazónico: la *Banisteriopsis caapi* (liana amazónica que contiene alcaloides beta-carbolinos), y la *Psychotria viridis* (que contiene DMT). El DMT (N,N-dimetiltriptamina) es su componente principal, un agonista parcial de la serotonina con fuertes propiedades psicotrópicas. Vía oral es inactivo, dado que es descompuesto por las monoaminoxidadas (MAO) intestinales; es por ello que son imprescindibles los beta-carbonilos (harmina, harmalina, tetrahidroharmina), en tanto inhibidores de la MAO (IMAOs). Pese a que el DMT es una sustancia prohibida por la Convención de Sustancias Psicotrópicas de 1971, su utilización ha sido amparada en varios países bajo uso religioso (Holanda en 2001; Brasil en 2004; EEUU en 2006; en Uruguay no existe legislación al respecto).

⁵ El San Pedro (*Echinopsis pachanoi*) es un cactus proveniente de los Andes, utilizado en forma religiosa por los pueblos nativos de la zona. Su componente activo es la mescalina, un alcaloide con fuertes propiedades alucinógenas.

⁶ Bussmann y Sharon (2006) registran 510 especies usadas con propósitos medicinales, identificadas con sus nombres vernáculos, así como sus usos tradicionales y aplicaciones: 207 especies para tratamientos de enfermedades “mágico-rituales”, 95 para desórdenes respiratorios, 85 para problemas urinarios, 66 para infecciones de los órganos femeninos, 61 para enfermedades del hígado, 59 para inflamaciones, 51 para problemas de estómago, 45 para reumatismos. El uso de vegetales ofrece una amplia gama de aplicaciones, que abarcan la curación mágica (mal de ojo, mal aire, susto, espanto, envidia), problemas respiratorios, nerviosos/psicosomático, problemas urinarios, reumáticos, intestinales, infecciones en órganos femeninos, hígado, piel, estómago, corazón, inflamaciones, heridas, diabetes, fracturas, impotencia, fiebre, laxantes, purgativos, hemorragias, cabello, diarrea, afrodisíacos, adelgazantes, infecciones, parásitos, alucinógenos, mordidas de animales, alergias, presión alta, hongos, dolores, resaca, desintoxicaciones, hemorroides, parálisis, anemia, antisepsia, anestesia, etcétera.

⁷ Takiwasi –del quechua, “la casa de la canción”, o “casa que cura”– es uno de los primeros centros de tratamiento de adicciones que integra la medicina tradicional amazónica, así

como el más popular en el nivel internacional. Es creado por el francés Dr. Jacques Mabit y su esposa, la peruana Dra. Rosa Giove, y actualmente personas de todas partes del mundo viajan a Tarapoto para tratar, no sólo adicciones, sino una variedad de problemas distintos. El modelo de Takiwasi ha sido un fuerte impulsor de iniciativas similares, que comienzan a proliferar no sólo en Tarapoto, sino en otras partes del Perú y Latinoamérica.

⁸ Juan Flores es un curandero proveniente de la tradición *Ashaninka* así como uno de los principales maestros de Mabit, pudiéndose encontrar su fotografía en la entrada del Takiwasi, junto con otros curanderos como Aquilino Chujandama (curandero de Chasuta, fallecido a principios de los años noventa y quien fuera maestro del actual curandero que acompaña a Ayariri, Orlando Chujandama), Don Solón Tello (curandero famoso de la ciudad de Iquitos), y el argentino Sacha Domenech (del centro Runawasi, en Buenos Aires).

⁹ La iglesia del Santo Daime surge en la década de los treinta, con su fundador Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) en Río Branco, Acre. Se trata de la primera de las iglesias espiritistas cristianas ayahuasqueras de Brasil, a la que le siguieron Barquinha en 1945 y União do Vegetal en 1961. Son producto de un particular sincretismo entre umbandismo, espiritismo kardeciano, catolicismo popular, e indigenismo amazónico, conjugados de distintas maneras según la iglesia de la que se trate. Con la muerte de Mestre Irineu en 1971, Santo Daime se fractura en dos líneas principales: la línea del Alto Santo, que continúa la tradición en su forma más ortodoxa y con una política regionalista, y el Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundado en Río Branco en 1975 por Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião), que adopta una actitud más expansionista, distribuyéndose progresivamente por todo Brasil y otros países de Latinoamérica y el mundo, entre ellos Uruguay. También se han producido, a lo largo de las décadas, muchas escisiones de centros que no se reconocen en ninguna de estas dos ramas centrales, adquiriendo total independencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBANESE, Catherine. 2005. "Reconsidering Nature Religion. Harrisburg, PA: Trinity Press International". En: B. Taylor (eds.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, Nueva York: Continuum, pp. 1175-1185.
- APUD, Ismael. 2008. "Religión y salud mental: Sobre la noción de shamanismo y su relación con los procesos terapéuticos". En: *Actas V Jornadas de Investigación en Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- APUD, Ismael. 2011. "Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno". En: *Actas XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Punta del Este: Asociación de Científicos Sociales de la Religión de Mercosur.

- APUD, Ismael. 2013. "Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario". *Antípodas. Revista de Antropología y Arqueología*, Nro. 16: 213-235.
- BAER, Hans. 2003. "The work of Andrew Weil and Deepak Chopra: Two Holistic Health/New Age Gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age Movements". *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, Vol. 17, Nro. 2: 233-250.
- BEYER, Stephan. 2009. *Singing to the plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon*. Nuevo México: University of New Mexico Press.
- BUSSMANN, Rainer y SHARON, Douglas. 2006. "Traditional medicinal plant use in Northern Peru: tracking two thousand years of healing culture". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, Vol. 2, Nro. 47: 1-18.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. 2007. "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación". *Nómadas*, Nro. 26: 114-127
- CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. 2009. "Nuevos Chamanismos Nueva Era". *Universitas Humanística*, Nro. 68: 15-32.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. 2010. "El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46 (I): 63-86.
- CAROZZI, María Julia. 1993. "Tendencias en el Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años". *Sociedad y Religión*, Nro. 10/11: 3-31.
- CAROZZI, María Julia. 1995. "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 2, Nro. 5: 19-24
- CAROZZI, María Julia. 2000. *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- CASTANEDA, Carlos. 1974. *Las enseñanzas de don Juan*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- CHAMPION, François. 1995. "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". En: J. Delumeau (coord.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid: Alianza. pp. 15-32.
- DE LA PEÑA, Francisco. 2001. "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Nro. 3: 95-113.
- DE LA TORRE, Renée. 2008. "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas'". *TRACE*, Nro. 54: 61-76.
- DEVEREUX, Georges. 1961. "Shamans as neurotics". *American Anthropologist*, Vol. 63, Nro. 5: 1088-1090.
- DOBKIN DE RÍOS, Marlene. 2009. *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Ríos*. Toronto: Park Street Press.

- ELIADE, Mircea. 2009. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ ROMAR, Juan. 2000. *Los fármacos malditos. El holograma de las drogas y otros ensayos*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- GEYMONAT, Roger. (ed.). 2004. *Las religiones en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.
- GUIGOU, Lelio Nicolás. 2003. *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguay*. Montevideo: La Gotera.
- HARNER, Michael. 1990. *The Way of the Shaman*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- HEELAS, Paul. 2006. "Challenging Secularization Theory: The Growth of 'New Age' Spiritualities of Life". *The Hedgehog Review*, Nro. 6: 46-58.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. 2005. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- HUXLEY, Aldous. 1988. *Las Puertas de la Percepción*. Mexico D. F.: Edixtlan.
- LEARY, Timothy. 2005. *Start your Own Religion*. Oakland: Ronin Publishing Inc.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997. *Antropología Estructural*. Barcelona: Altaya.
- LOSONCZY, Anne-Marie y MESTURINI, Silvia. 2010. "La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América". *Religiao e Sociedade*, Vol 30, Nro. 2: 164-183.
- LEWIS, Ioan. 2003. *Ecstatic Religion. A study of Shamanism and spirit possession*. Londres: Routledge.
- LUNA, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo Population of the Peruvian amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.
- MAGNANI, José. 1999. "O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea". *Religião e Sociedade*, Vol. 20 (2): 113-140.
- MORRIS, Brian. 2006. *Religion and Anthropology. A critical introduction*. Nueva York: Cambridge University Press.
- NARBY, Jeremy y HUXLEY, Francis. 2005. *Chamanes a través de los tiempos*. Barcelona: Kairos.
- PEREIRA DE OLIVEIRA, Amurabi. 2009. "Nova Era à brasileira: a New Age popular do vale do amanhecer". *Interações - Cultura e Comunidade*. Vol. 4, Nro. 5: 31-50.
- TAUSSIG, Michael. 1992. *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- TYLOR, Edward Burnett. 1977. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- URIBE, Carlos Alberto. 2008. "El Yajé, el Purgatorio y la Farándula". *Antípoda*, Nro. 6: 113-131.
- URIBE, Carlos Alberto. S.f. "El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias". Disponible en: <http://antropologia.uniandes.edu.co/curibe/uri2.pdf> (marzo de 2012).
- VIOTTI, Nicolás. 2011. "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina". *Revista Cultura y Religión*, Vol. 5, Nro. 1: 4-17.

- WASSON, Robert Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan y RUCK, Carl. 1992.
La Búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión. México D. F.:
Fondo de Cultura Económica.
- YORK, Michael. 2001. "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality".
Journal of Contemporary Religion, Vol. 16, Nro. 3: 361-372.